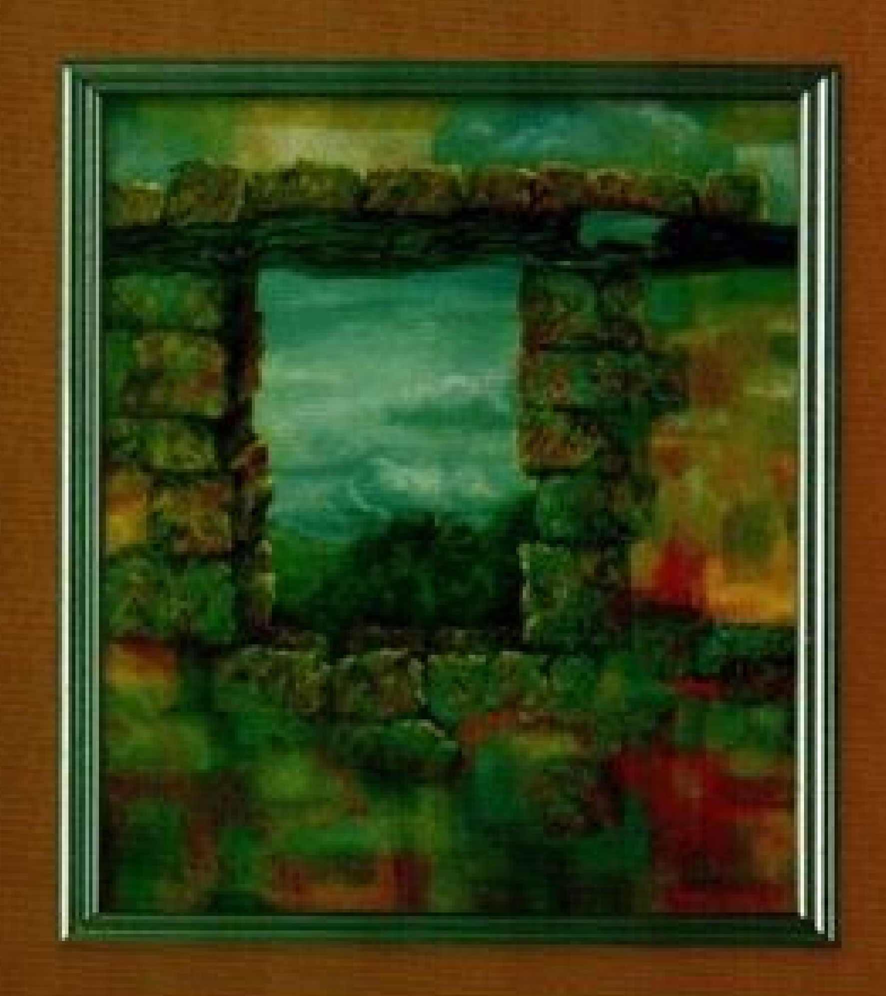
نوافذ على الحضارة

مقالات في الفكر والثقافة والحضارة



الاعداد والتحرير

أ.د. صالح خليل أبو أصبع

جامعة فيلادلفيا

الطبعة الأولى ـ 2014

نوافذ على الحضارة :

مقالات في الفكر والثقافة والحضارة

الإعداد والتحرير

أ.د. صالح خليل أبو أصبع

جامعة فيلادلفيا

الطبعة الأولى - 2014




نوافذ على الحضارة



نوافذ على الحضارة :

مقالات في الفكر والثقافة والحضارة

الإعداد والتحرير

أ.د. صالح خليل أبو أصبع

جامعة فيلادلفيا

الطبعة الأولى - 2014



محتويات الكتاب

المقدمة
إثارة الأسئلة والبحث عن الأجوبة
صالح أبو أصبع

جرت العادة في إعداد الكتاب الجامعي، أن يتم تكليف مؤلف واحد غالباً، أو اثنين في أحوال قليلة، وهذا الأمر لا ينقص من شأن الكتاب، ولكنه يظل في سياق تقديم رؤية لمؤلف أو اثنين، وحينما يكون الأمر متعلقاً بقضايا الفكر والثقافة والحضارة الإنسانية فإن زوايا الرؤى تكون مختلفة أو متباينة، ومتناقضة، وتحتاج إلى اجتهادات في الفهم.

وإذا أردنا أن نقدم مادة للقارئ العربي الذي يعنيه أمر دراسة الفكر العربي والثقافة والحضارة العربية، فإننا أمام خيارين:

1. **الخيار الأول:** أن يقوم مؤلف / أو مجموعة من المؤلفين بإعداد كتاب يتناول جملة قضايا ترتبط بموضوعات أساسية تحوي رؤية محدودة الجانب مقصورة على رؤية كاتبها / كاتبيها.
2. **الخيار الثاني:** أن يتم اختيار مجموعة من الدراسات والمقالات لعدد كبير من المفكرين الكتاب، بحيث توفر فرصة الاطلاع على آراء متباينة ومن ثقافات مختلفة حول القضايا المطروحة.

وهذا الأسلوب من الأساليب الشائعة في الغرب حيث يوفر مجالاً واسع الرؤية للاطلاع على حقول المعرفة موضع الدرس.

ولأننا معنيون بدراسة الفكر والحضارة الإنسانية بمنجزاتها المختلفة فإن ما يهمنا هنا هو التركيز على بناء شخصية عربية تمتلك أدوات الوعي الثقافي بفكرها وحضارتها، ولا يأتي ذلك عبر التلقين وحشو المعلومات، بل من خلال الحوار البناء مع الرؤى الفكرية المختلفة.

و لذلك عمدنا إلى اختيار دراسات عديدة تهدف إلى إثارة الأسئلة عند القراء، كي تحفزهم على البحث عن الأجوبة من خلال تفاعل الآراء لكتاب عرب وأجانب، قد تتفق مع بعضها وقد تختلف، ولكن ذلك لا يحول دون أن تكون جزءاً من حوار، ومناسبة لإثارة تساؤل ما دامت هذه الدراسات تنطلق من روح علمية، وتستهدف تقديم تصور لرؤية منصفة غير متحيزة.

ويشتمل هذا الكتاب - المعنيّ أساساً بالفكر العربي والحضارة العربية - مجموعة دراسات لكُتاب عرب من معظم أقطار الوطن العربي لهم إسهاماتهم المتميزة في مجال دراسة الفكر والحضارة العربية من أمثال قدري حافظ طوقان وأحمد شلبي وعبد العزيز الدوري، وفهمي جدعان وحسن حنفي ومحمد عابد الجابري وعلي المحافظة وفراس السواح وغيرهم.

كما اشتمل الكتاب على مجموعة من الدراسات الهامة التي درست الحضارة بشكل عام والحضارة العربية الإسلامية بشكل خاص بمنظور باحثين ومفكرين غربيين عنوا بالحضارة العربية من أمثال: لويس غاديه، وجورج سارتون، وجاك ريسلر.

وقد توزع الكتاب على تسعة أقسام:

القسم الأول: مجموعة دراسات تناولت بطرق مختلفة نظريات نشوء وتطور الحضارة ومفاهيم الحضارة بهدف التعريف ببعض المصطلحات ذات الصبغة الفكرية والسياسية.

الفصل الأول: ما هي الحضارة نيال فيرغسون

في تعريف الثقافة وا لأيديولوجية والثقافة الشعبية جون ستوري

الأسطورة مسائل أساسية في المصطلح فراس السوّاح

مفهوم التنوير صالح خليل أبوأصبع

مصطلحات في الإسلام السياسي محمدعمارة

يشتمل هذا القسم على خمسة فصول تتوزع على دراسة بعض المفاهيم الأساسية المرتبطة بالحضارة والأيديولوجيا والحريـــــة والثقافة والحداثة والأسطورة التنوير وهي تتراوح بين دراسات عربية وأخرى غربية وأول هذه الدراسات، دراسة **نيال فيرغسون** الذي يقدم فيها تعريفاً للحضارة ويعرض فيها عوامل تقدم الغرب بينما تراجعت حضارات أخرى كالإسلامية والصينية والعثمانية ويحدد فيها العناصر الأساسية لازدهار والحضارة كظاهرة إنسانية عامة، وتقدم دراسة تعريفات **للثقافة وا لأيديولوجية والثقافة الشعبية** بينما تقدم دراسة فراس السوّاح مسائل أساسية في مصطلح الأسطورة أما دراسة أنتوني كينج فهي دراسة تحدد الفروق ما بين الحداثة وما بين ما بعد الحداثة ودراسة صالح أبو أصبع تقدم تعريفا لمفهوم التنوير تلك المرحلة التي انطلقت منها حضارة الغرب المعاصرة وأما محمد عمارة فيقدم تعريف ا لمصطلحات الإسلام السياسي

فعبر التنوع في الدراسات التي يعرض لها هذا القسم يمكننا الحديث عن مجموعة من الآراء التي تشكل مدخلاً أساسياً إلى عالم الفكر والحضارة الإنسانية وخصوصاً الحضارة العربية الإسلامية، ومن خلاله يمكن للقارئ أن ينتقل إلى محاور الحضارة والفكر في مجالاتها المختلفة كالأسطورة والدين ومنجزات الحضارة وعوامل النهضة والعولمة .

القسم الثاني في الثقافة والحضارة

- **الثقافة والحضارة والدولة والمجتمع هارالد موللر**
- **فلسفة الحضارة البرت اشفيتسر**
- **الحضارات فردوس البشر وجحيمهم فرنان بروديل**
- **بواعث التكامل الثقافي والاعتراف بمختلف الثقافات منظمة اليونسكوا**

في دراسته ﵟتحديد موقع الثقافةﵞ يناقش مايك كرانغ أهمية الجغرافيا في تفسير الظواهر الإنسانية وهو يرى أن مفهوم الثقافة ، كيفما تم تحديدها، لا يمكن معالجتها إلا باعتبارها جزءاً لا يتجزأ من أوضاع الحياة الواقعية، بطرق دقيقة في الزمان والمكان. ويركز هذا الكتاب على الكيفية التي تعمل بها الثقافات في الممارسة ، ويرى أن مساهمة الجغرافيا تكمن في تأكيدها على اعتبار الثقافات (بصيغة الجمع) ظواهر دقيقة يمكن تحديد مواقعها وهكذا فالجغرافيا الثقافية تعنى بتنوع وتعدد الحياة بكل غناها المرقش، بطريقة الناس في تأويل واستعمال العالم والأفضية والأماكن، ثم بالكيفية التي تساعد بها تلك الأماكن الناس على تخليد تلك الثقافة. ويعالج الباحث الطريقة التي تقيم بها الأفكار والمادة، والممارسات والأماكن، والثقافات والفضاء علاقات متبادلة فيما بينها.

ودراسة هارالد موللر تحدد ماذا نقصد بكلمة ثقافة وناقش استخدام هنتنغتون لمفهوم ﵟ حضارةﵞواعتبر وصف إحدى الثقافات بشكل كامل يتوجب تناول الأمور التالية : مستوى تطور التقنية ، وأسلوب الاقتصاد ، ونظام السلطة ، والعناصر الاجتماعية ، والنظام القانوني ، ونظام القيم وناقش التحديث والتحول الثقافي : مثال ألمانيا والتحديث والتقارب الثقافي :مثال اليابان و التحديث وبدء التعددية :مثال الصين. فيما تقدم رؤية البرت اشفيتسر رؤية غربية لما يخص فلسفة الحضارة، وأما فرنان برودويل فإنه يتحدث في دراسته عن تفاعل الحضارات وخصوصاً في حوض البحر المتوسط، أما عمار جيدل فقدم دراسة حول حوار الحضارات من خلال رؤية عربية وتكتسب ، في حين تقدم دراسة منظمة اليونسكو بعث الثقافات القديمة والنهضة في الهند والصين واليابان

إن الصور الذاتية التي رسمتها الشعوب ، كل لنفسه ، والأماني التي ساورتها ، لم تغلّف في أشكال سياسة فحسب ، ولكنها كانت تغلّف أيضاً في مصطلحات عن أهداف للتطوير الثقافي ، عبرت عنها بصورة تفاوت وضوحها وهذه الدراسة تقدم رؤية لكيفية الافادة من الثقافات القديمة لاحراز النهضة والتقدم . وتعرف دراسة السيد عبد العزيز سالم، بحضارة العرب قبل الإسلام ، وتكمن أهمية دراسة نزار عبد اللطيف الحديثي ، بأنها تشكل مرجعية في فهم بناء أسس بناء مؤسسة الدولة ونظرية السلطة في الحضارة العربية الإسلامية ومجال هذه الدراسة ظل مجهولاً لدى الكثيرين.

القسم الثالث في الأديان والفلسفة

لقسم الثالث: يضم مجموعة من الدراسات في الأديان والأسطورة، بهدف إثارة بعض الأسئلة لفهم طبيعة الأديان السماوية وبعض الديانات الوضعية الآسيوية وكذلك محاولة فهم الأسطورة ووظيفتها وعلاقة العرب بها.

- ⇐ **بين المسيحية والإسلام مشير باسيل عون**
- ⇐ **البوذية جفري بارندر**
- ⇐ **الهندوسية أديب صعب**
- ⇐ **فلاسفة المشرق ديلاسي اوليري**
- ⇐ **نظرية التطور الاجتماعي توفيق شومر**

القسم الرابع في الفكر العربي

- ⇐ نظرية التراث فهمي جدعان
- ⇐ العرب والأسطورة تركي علي الربيعو
- ⇐ الاجتهاد في الإسلام قدري حافظ طوقان
- ⇐ الديمقراطية ونظام القيم في الثقافة العربية الإسلامية محمد عابد الجابري

يتعرض لدراسات في الفكر العربي الإسلامي تحاول فهم العقلية العربيـة والشخصـية الإسـلامية ودور الإسـلام فيهما، كما يشتمل هذا القسم على دراسـات في الفكـر السياسـي ودور الاجتهـاد في الإسـلام ومقترحـات لتجديـد الفكر الإسلامي اعتماداً على اجتهادات معاصرة تحـاول تقـديم رؤى معاصـرة لكيفيـة الحيـاة في عـالم شـديد التغير والاضطراب.

مدخل القسم الرابع في الفكر والفلسفة العربية:

القسم الخامس في الحضارة العربية

- ⇐ التكوين التاريخي للأمة العربية دراسة في الهوية والوعي عبدالعزيز الدوري
- ⇐ بناء مؤسسة الدولة في الإسلام نزار عبد اللطيف الحديثي
- ⇐ النهضة الثقافية في العصر العباسي أحمد شلبي
- ⇐ الحضارة العربية في مجال العلوم جاك ريسلر

يتناول هذا القسم مجموعة من الدراسات التي تعنـى بفهـم العقليـة العربيـة الإسلامية وفهـم المرتكـزات الأساسية في بنية العقل العربي وبناء المجتمع، فالدراسـة الأولى يكتبهـا المستشـرق الفرنسـي لـويس غاديـه حول أثر الإسلام في العقلية العربية، والدكتور نزار الحديثي له دراساته الأولى حول بنـاء مؤسسـة الدولـة إذ يبين لنا فيها مرتكزات ذلك عقائـدياً وسياسياً واجتماعيـاً، وبينمـا تقـدم دراسـته الثانيـة مرتكـزات السياسة/ السلطة في الإسلام من حيث النظرة إلى السلطة ونقلها والحكـم الشـوري وأهميـة ذلـك في الفكـر السياسي العربي فإن دراسة زينب بنت الشاطئ تقدم رؤية إسلامية لخصـائص الشخصـية الإسـلامية مـن خلال إدراك دور الفرد والجماعة فيها وتقـدم دراسـة قـدري حـافظ طوقـان آراء هامـة حـول الاجتهـاد في الإسلام لما لهذا الموضوع من أهمية في مجال الإبداع والتقدم.

وهذه الموضوعات مجتمعة، تشكل بعض عناصـر تكوين الفكر العربي، إذ أن بعضها يُعنى بفهـم الشخصـية وبعضها معني بمنتجات الفكر وأدواته، ولـذا فـإن دراسـتها تشـكل عناصـر حـافزة لدراسـة الفكـر العربـي والإسلامي من زواياه المختلفة.

وهو يشتمل على بعض المنجزات الحضارية العربية الإسلامية في مجالات العلم والفن والثقافـة مـن خـلال رؤى عـربية وأجنبـية، بهدف تجديد الثقة ببعض بؤر الضوءَ في الحضارة العربية، وخصوصـاً فيمـا يسـمى بالعصر العربي الوسيط، وهي منجزات لم تبق في المجال العربي وحده وإنما هـاجرت إلى حضـارات عالميـة شتى لتكون نسيجاً واضح القسمات في صيغة الحضارة الإنسانية الشاملة.

القسم السادس الغرب و العرب

- ⇐ فن السياسة : نصوص مختارة أرسطو وجون لوك وجان جاك روسو
- ⇐ عصر النهضة الأوروبية نور الدين حاطوم
- ⇐ ماهية الحركة الصليبية سعيد عبدالفتاح عاشور
- ⇐ أشكال العداء للأمّة العربية نزار عبد اللطيف الحديثي
- ⇐ الحضارة الغربية :حضارة التقنية والمعلومات صالح خليل أبوأصبع

القسم السابع في النهضة العربية الحديثة

- ⇐ رئيف خوري الفكر العربي الحديث: أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي
- ⇐ فهمي جدعان فكرة التقدم عند المفكرين العرب في القرن التاسع عشر
- ⇐ علي المحافظة النهضة العربية
- ⇐ محمد عابد الجابري
- ⇐ والمشروع النهضوي العربي صالح خليل أبوأصبع

يأتي بعد أن يتعرض القارئ لجوانب متعددة من الفكر العربي ومنجزات الحضارة العربية الإسلامية لينتقل من بعد إلى النهضة العربية – ذلك المشروع الذي ابتدأ في القرن التاسع عشر واستمر في القرن العشرين مع عثرات هنا وهناك – لتقدم مجموعة الدراسات رؤية تاريخية وفكرية للنهضة العربية ومشروعها الذي يواجه تحديات جسام في القرن الحادي والعشرين.

تشكل الدراسات الخمسة في هذا القسم، مدخلاً أساسياً لفهم بعض جوانب النهضة العربية تاريخياً، بالإضافة إلى دراسة الواقع العربي المأزوم وسبل البحث عن نهضة جديدة في ظل تحديات القرن الحادي والعشرين.
تقدم دراسة الدكتور علي المحافظة حول النهضة العربية دراسة تاريخية لبعض جوانبها في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، ، وتقدم دراسة صالح أبو اصبع رؤية نقدية لأحد المفكرين المعاصرين الذين قدموا مشروعاً حول النهضة العربية وهو المفكر محمد عابد الجابري، فيما تعرض دراسة ناصيف نصار إلى تحليلات الواقع العربي وشروط نهضته الجديدة التي يواجهها تحدي الحري وتبدو دراسة الدكتور محمد جابر الأنصاري كدراسة تحليلية لأزمة الواقع والفكر العربي، وهذه الدراسات في مجملها تستطيع أن تثير بعض التساؤلات مثل:
- لماذا لم تنجح النهضة العربية الأولى؟
- وما هي مظاهر الأزمة في المجتمع العربي؟
- وما هي التحديات التي تواجهه؟
- وهل هناك أمل في نهضة جديدة؟.
هذه الأسئلة وغيرها مثار بحث ومجال نقاش وتستحق الدراسة.

القسم الثامن في   العولمة والحداثة

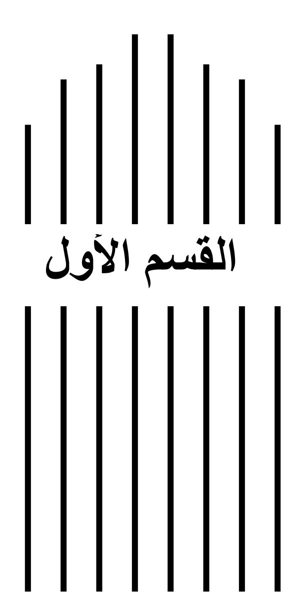
- ⇐ **عشرة آراء في العولمة مجموعة كتاب**
- ⇐ **ريتشارد هيجوت ماهي العولمة؟**
- ⇐ **أنتوني كينج أزمان الحداثة وأماكنها: من الذي يريد ما بعد الحداثة ؟**

القسم التاسع في   الهوية العربية والعولمة الثقافية

- ⇐ **حسن حنفي الثقافة العربية في مواجهة العولمة**
- ⇐ **حول العولمة والثقافة الذاتية تركي الحمد**
- ⇐ **متاهة الهوية الثقافية**
- ⇐ **صالح خليل أبوأصبع في غابة فضائيات العولمة**

وأما القسم التا سع: فهو متصل بسابقه لأنه يرتبط بتحديات العولمة التي تواجه الثقافة العربية ومشروع النهضة العربية وما يهدد الهوية القومية من أخطار.

إن جملة هذه الدراسات هي مشروع لإثارة الأسئلة وحفز القارئ لمزيد من الاطلاع على قضايا تعزز ثقافته ووعيه بحضارة أمته وفكرها والتحديات التي تجابهها. آملين أن تشكل هذه المختارات تنويراً كافياً على قضايا جوهرية في الفكر والحضارة العربية، ونحسب أن بحث هذه القضايا وتجديد النقاش حولها، مطلب دائم لأنه يجدد التفكير في قضايا الذات وخصوصاً في الوقت الراهن الذي يشهد مزيداً من انفتاح الذات الحضارية على أسئلتها وجراحاتها الفكرية سواء في اتصالها بذاكرتها وتراثها أو في اتصالها، رغبة أو رهبة أو عنوةً بالآخر، وفي كل حال نأمل أن يفيد القارئ من هذا الكتاب، فيحقق الغاية المرجوة منه، وهو أيضاً كتاب مفتوح على التعديل وبالإضافة، وفق مستجدات التأمل في القضايا موضع الاهتمام والبحث.



القسم الأول

في المفاهيم والمصطلحات

1.	الفصل الأول: ما هي الحضارة	نيال فيرغسون
2.	في تعريـــف الثقافـــة وا لأيديولوجيـــة والثقافة الشعبية	جون ستوري
3.	الأسطورة مسائل أساسية في المصطلح	فراس السوّاح
4.	مصطلحات في الإسلام السياسي	محمدعمارة
5.	مفهوم التنوير	صالح أبو أصبع

ما هي الحضارة[1]

نيال فيرغسون

مقدمة كتاب الحضارة: الغرب والبقية (ترجمة صالح خليل أبوأصبع)

> إنه لا يعترف بالحضارة civilization [للطبعة الرابعة من قاموسه]، ولكن فقط بالتمدن civility . مع عظيم الاحترام له، اعتقدت أن الحضارة مشتقة ، من الفعل يتحضر to civilize ، بمعنى أنها تعارض البربرية، أفضل من التمدن.(جيمس بوزويل James Boswell)
>
> تنتمي جميع تعريفات الحضارة إلى اقترانها بالقول مثل: 'أنا متحضر، أنت تنتمي إلى ثقافة، وهوهمجي/ بربري '.(فيليب فرنانديز-أرميستو Felipe Fernández-Armesto)

عند تعريف كينيث كلارك Kenneth Clark للحضارة في مسلسل تلفزيوني له بهذا الاسم، بلا شك أنه ترك المشاهدين يفهمون أنه كان يقصد الحضارة الغربية - وعلى رأسها الفن والعمارة في أوروبا الغربية من العصور الوسطى حتى القرن التاسع عشر. كان أول ثلاثة عشر فيلما قدمها لهيئة الاذاعة البريطانية لل بي بي سي بأدب ولكن بحزم رافضا لرافينا Ravenna البيزنطية[2] [عاصمةالامبراطورية الرومانية الغربية] ، وهبريدس الكلتية Celtic Hebrides [اسكتلندا] [3] ، فايكنغ النرويج Viking Norway وحتى آخن شارلمان Charlemagne's Aachen. ببساطة لم تتأهل "العصور المظلمة" بين سقوط روما وعصر النهضة في القرن الثاني عشر باعتبارها حضارة بما تحمله الكلمة من معنى لدى كلارك. التي تم إحياؤها فقط مع مبنى كاتدرائية شارترز Chartres ، مكرسة على الرغم من عدم اكتمالها عام 1260، وكان يظهر علامات سأم من ناطحات السحاب في مانهاتن في عصره.

تم بث سلسلة كلارك الناجحة بشكل كبير ، لأول مرة في بريطانيا عندما كان عمري خمس سنوات، وهي عرّفت جيلا في العالم الناطق باللغة الإنجليزية بالحضارة. كانت حضارة قصور

---

[1] Niall Ferguson (2011), *Civilization : The West and the Rest* (New York: The Penguin Press) p.p 1-18

[2] رافينا البيزنطية عاصمة الامبراطورية الرومانية الغربية من عام 402إلى 540 حيث قهرها البيزنطيون لتصبح مركزا لهم حتى عام 751

[3] الأرخبيل على قبالة الساحل الغربي البر الرئيسى لاسكتلندا.

/سرايات منطقة اللوارLoire . و مباني فلورنسا. وكنيسة سيستينSistine Chapel . و [قصر]فرساي. ومن الديكورات الداخلية الرصينة للجمهورية الهولندية إلى واجهات البهيجة المشرقة في عصر الباروك، لعب كلارك بقوة باعتباره مؤرخا للفن. حققت الموسيقى والأدب ظهورهما؛ وظهرت السياسة والاقتصاد ظهورا خاطفا أحيانا. ولكن من الواضح أن جوهر الحضارة لدى كلارك كان في الثقافة البصرية العالية. كان أبطاله مايكل أنجلوMichelangelo

، دافنشي daVinci ، دوررDürer وكونستابلConstable وتيرنر،Turner وديلاكروا

Delacroix[1]

من الإنصاف لكلارك [الاعتراف] بأنه كان لسلسلته عنوانا فرعيا وجهة نظر شخصية. وكان لا يدرك ضمنا – الإشكالية القائمة بالفعل في عام 1969– بأن 'عصر ما قبل المسيحية والشرق' في معنى من المعاني غير متحضرين . ومع ذلك، مع مرور أربعة عقود، أصبح من الواضح بصورة متزايدة أنه من الصعب أن نعيش مع وجهة نظر كلارك، الشخصية أو غيرها (ناهيك عن أن رأيه الآن يليق قليلاً بالنسق المتصاعد). أتبنى في هذا الكتاب وجهة نظر أوسع نطاقا وأكثر مقارنة ، وأهدف إلى أن أنزل إلى عمق أكثر انخفاضا وعمقا بدلا من عُلو وقوة.

فكرتي للحضارة بقدر ما تكون هي عن أنابيب الصرف الصحي كما هي عن دعامات / ركائز الطيران ، إن لم يكن أكثر من ذلك، لأنه من دون كفاءة المجاري (السباكة) العامة في المدن فهي فخاخ موت، وتحوّل الأنهار والآبار إلى ملاذات لبكتيريا الضمة الكوليرية. أناغير اعتذاري، فكما أهتم في سعر عمل فني أهتم في قيمته الثقافية. وفي رأيي، أن الحضارة أكثر بكثير من مجرد محتويات بعض المعارض الفنية من الدرجة الأولى. إنها منظمة بشرية معقدة للغاية. في لوحاتها وتماثيلها ولمبانيها قد يكون ما حققته من إنجازات لافتة أكثر للنظر ، لكنها ستكون غير مفهومة دون فهم بعض المؤسسات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي وضعتها ودفعت ثمنها، ونفذتها— وحافظت عليها لتحديقنا.

'الحضارة' Civilisation هي كلمة فرنسية، استخدمت لأول مرة من قبل الاقتصادي الفرنسي آن روبرت جاك تورجوت Anne-Robert-Jacques Turgot في عام 1752، ونشرت لأول مرة من قبل فيكتور ريكويتي Victor Riqueti، ماركيز دي ميرابو، والد الثوري العظيم ، ولاحقا بعد أربع سنوات [2] ، مثل العبارة الأولى المقتبسة لهذه المقدمة يجعل صموئيل جونسون Samuel Johnson من الواضح بأنه لن يقبل التعبير الجديد، مفضلا التمدنعليه. إذا كان للهمجية معنى مناقضا لجونسون، كانت الحياة الحضرية المهذبة (على الرغم في بعض الأحيان أيضا أنها محض قاسية) التي تمتع بها كثيرا في لندن.

الحضارة civilization ، كما يشير أصل الكلمة ، يدور حول مدنها، وفي نواح كثيرة فمدنها هي التي ستكون أبطال هذا الكتاب. [3] ولكن قوانين المدينة (مدنية أو غير ذلك) لا تقل أهمية عن

جدرانها؛ دستورها وعاداتها - أخلاق سكانها ﷺ(مدنية أوخلاف ذلك) - مهمة مثل قصورها. [4]
الحضارة بقدر ما هي عن مختبرات العلماء فهي كذلك عن الغرف العلوية للفنانين garrets.
وهي بقدر ما تكون عن أشكال حيازة الأراضي كما هي عن المناظر الطبيعية.

ويقاس نجاح أي حضارة ليس فقط في إنجازاتها الجمالية ولكن أيضا، وبالتأكيد الأهم من ذلك، في مدة حياة مواطنيها ونوعيتها. ونوعية الحياة تلك لها أبعاد عديدة، ولا يمكن قياسها كمياً بكل يسر. ونحن قد نكون قادرين على تقدير دخل الفرد من الناس في جميع أنحاء العالم في القرن الخامس عشر، أويمكننا تقدير متوسط العمر المتوقع عند الولادة، ولكن ماذا عن راحتهم؟ ونظافتهم؟ وسعادتهم؟ كم عدد الملابس الجاهزة التي امتلكوها؟ كم ساعة كان عليهم أن يعملوا؟ ما هي الأغذية التي يمكن أن يشترونها من أجورهم؟ يمكن أن توفر الأعمال الفنية في حد ذاتها تلميحات، لكنها لا تستطيع الإجابة على هذه الأسئلة. وعلى كل حال، من الواضح أن مدينة واحدة لا تصنع حضارة.. إن الحضارة هي أكبر وحدة منفردة للتنظيم البشري ،وإن كانت على نحو غير متبلورة حتى أكثر من امبراطورية.

جزئيا الحضارات هي استجابة عملية من جانب السكان لبيئاتهم - تحديات التغذية والسقي، والإيواء والدفاع عن أنفسهم - ولكنها أيضا ثقافية في طابعها، غالبا[هي تحديات] دينية ولكن ليس دائما، وغالبا[هي تحديات]مجتمعات لغوية ولكن ليس دائما،5

والحضارات هي قليلة، ولكن ليس متباعدة. وقد أحصى كارول كويغلي Carroll Quigley أربعة وعشرين حضارة في عشر ألفيات من السنين الماضية. [6] ورأى أدَا بوزمان Adda Bozeman أنها في عالم ما قبل الحداثة، هي خمس فقط: الغرب والهند والصين وبيزنطة والإسلام[7]. وجعل ماثيو ملكو Matthew Melko المجموع اثنتي عشرة، سبعة منها قد اختفت (بلاد ما بين النهرين ، المصرية، كريتي، الكلاسيكية والبيزنطية، وأمريكا الوسطى، والأنديز)، وخمسة منها ما تزال (الصينية، اليابانية، الهندية، الإسلامية، الغربية). [8]

وبإضافة الحضارة اليهودية إلى النادي عدها شموئيل أيزنشتات Shmuel Eisenstadt ست حضارات. [9] كان تفاعل هذه الحضارات القليلة بعضها مع البعض الآخر- بقدر التفاعل ما مع بيئاتها الخاصة- من بين أهم العوامل المحركة للتغيير التاريخي. [10] الشيء الملفت للنظر حول هذه التفاعلات هو أن الحضارات الأصيلة تبدو أنها تظل وفية لذاتها لفترات طويلة جدا، على الرغم من التأثيرات الخارجية. كما قال فرناند بروديل Fernand Braudel إن: ﷺالحضارة هي في الواقع القصة الأطول للجميع. . . إن الحضارة. . . يمكن أن تستمر من خلال سلسلة من الاقتصادات أوالمجتمعات. [11]

إذا كنت ، في العام 1411 م ، وتمكنت من الإبحار حول العالم، ربما كنت قد أعجبت أكثر بنوعية الحياة في الحضارات الشرقية. كانت المدينة المحرمة تحت الإنشاء في مينغ بكينMing Beijing ، وفي حين كان بدأ العمل على إعادة فتح القناة الكبرى وتحسينها(في بكين) [1]، كان العثمانيون في الشرق الأدنى، يضيقون الحصار على القسطنطينية، والتي سوف سيستولون عليها أخيرا في 1453. وكانت الإمبراطورية البيزنطية في النزع/النفس الأخير. وأزالت وفاة أمير الحرب تيمور (تيمورلنك) في 1405 التهديد المتكرر من جحافل الغزاة القتلة من آسيا الوسطى — النقيض للحضارة.

كان المستقبل مشرقا بالنسبة للإمبراطور يونغل Yongle في الصين و بالنسبة للسلطان العثماني مراد الثاني Murad II . على النقيض من ذلك، في عام 1411 قد تصدمك أوروبا الغربية كمنطقة متخلفة راكدة بائسة، تتعافى من الآثار المدمرة للموت الأسود(الطاعون) — الذي خفض عدد السكان بمقدار النصف حيث اجتاح الجناح الشرقي بين عام 1347م وعام 1351 م— وما تزال تعاني من سوء الصرف الصحي، وعلى ما يبدو الحرب المستمرة. وفي إنجلترا كان الملك هنري الرابع Henry IV الأبرص على العرش، بعد الإطاحة بنجاح بسئ الطالع ريتشارد الثانيII Richard وقتله . وكانت فرنسا في قبضة الحرب الضروس بين أتباع دوق بورجوندي Duke of Burgundy وبين أولئك الذين اغتالوا دوق اورليانز Duke of Orléans. وكانت حرب المئة عام الأنجلو فرنسية 'على وشك الاستئناف.

وكانت ممالك أوروبا الغربية المتصارعة الأخرى — أراغونAragon وقشتالة Castile ، نافارNavarre ، والبرتغال واسكتلندا —تبدو أفضل قليلاً. وكان المسلمون ما يزالوا يحكمون في غرناطة. وكان الملك الاسكتلندي، جيمس الأول James I ، سجينا في إنكلترا، وقد تم اعتقاله من قبل قراصنة إنجليز. وكانت الأجزاء الأكثر ازدهارا في أوروبا في الواقع هي دول المدن في الشمال الإيطالي: فلورنساFlorence وجنوة Genoa وبيزا Pisa وسيينا Siena والبندقيةVenice.أما بالنسبة لأمريكا الشمالية في القرن الخامس عشر، فكانت براري فوضوية

[1] The Grand Canal, also known as the Beijing-Hangzhou Grand Canal, is the longest canal or artificial river in the world. [1] Starting at Beijing, it passes through Tianjin and the provinces of Hebei,Shandong, Jiangsu and Zhejiang to the city ofHangzhou linking the Yellow River and Yangtze River. The oldest parts of the canal date back to the 5th century BC, although the various sections were finally combined during the Sui Dynasty (581–618 AD).

بالمقارنـة مـع العـوالم الأزتيـك Aztecs ، المايـاMayas والإنكـا Incas في أمـريكـا الوسـطى وأمريكا الجنوبية، مع معابـدهم الشـاهقة والطـرق المتعـرجـة المـرتفعـة skyscraping . بحلـول نهاية جولتك حول العالم الـذي تعـيش فيـه، فـإن فكـرة أن الغـرب قـد حـان وقتـه للسـيطرة علـى البقية في نصف الألفية القادمة ستبدو خيالية إلى حد كبير.

لكن ذلك حدث من بعد.

ابتداء من أواخر القـرن الخـامس عشـر، ولسـبب مـن الأسـباب، فـأن دول أوروبـا الغربيـة الصغيرة أنتجت ، مع اقتراضها اللغوي المهجن من اللاتينية (وقليلاً من اليونانية)، ومع دينهـا المسـتمد مـن تعـاليم يهـودي مـن الناصـرة ومـع اسـتدانتها الفكريـة مـن الشـرق للرياضـيات وعلـم الفلـك والتكنولوجيا، أنتجت حضارة ليست فحسب قـادرة علـى قهـر الإمبراطوريـات الشـرقية العظمـى وإخضاع أفريقيا ، والأمريكتين، وأستراليا، ولكـن أيضـا لتحويـل الشـعوب في جميـع أنحـاء العـالم إلى نمط الحياة الغربية — تحويلا تم تحقيقه في نهاية المطاف بالكلمة أكثر من السيف.

كان هناك أولئك الذين يجادلون في ذلك، مُدّعين أن جميـع الحضـارات في بعـض معانيهـا متسـاوية، وأن الغرب لا يمكنه الإدعاء بالتفوق على، لنقل، على ﷺشرق أوراسياﷺ. [12]

ولكن مثل هذه النسبية سخيفة بشكل واضح. ولم تحقـق أي حضـارة سـابقة هيمنـة في أي وقـت مضـى مثـل مـا حققـه الغـرب مـن الهيمنـة علـى البقيـة. [13] وفي عـام 1500 اسـتأثرت القـوى الإمبريالية المستقبلية في أوروبا حوالي 5٪ في المئة من مساحة اليابسـة في العـالم، وعلـى أكثـر مـن 16 ٪في المئة من سكانها. وبحلول عام 1913، إحدى عشر إمبراطورية غـربية سيطرت ★ علـى مـا يقـرب مـن ثلاثـة أخمـاس جميـع الأراضـي والسـكان ومـا يقـارب ثلاثـة أربـاع (74٪) مـن النـاتج الاقتصادي العالمي. [14] . وكان متوسط العمـر المتوقـع في إنكلـترا مـا يقـارب ضعف مـا كـان عليـه في الهند. انعكس ارتفاع مستويات المعيشة في الغرب أيضا في اتباع نظام غذائي أفضل، حتـى بالنسـبة للعمال الزراعيين، والقامة الأطول، حتى بالنسبة للجنود العاديين والمدانين. [15]

الحضارة، كما رأينا، تدور حول المدن. بهذا المقياس، أيضا، فقـد أصـبح الغـرب في القمـة. وبقـدر مـا نـتمكن مـن الحصـول عليـه في عـام 1500 م ، كانـت بكـين أكـبر مدينـة في العـالم ، الـتي بلـغ عـدد سـكانها بـين 600 ألـف و 700ألـف . في ذلـك الوقـت كانـت - بـاريس — هـي المدينـة الأوروبيـة الوحيدة فقط من ضمن أكبر عشر مدن في العالم ، وبلغ عدد سكانها أقـل مـن 200 ألـف نسـمة. وربما كان عدد سكان لندن 50 ألف نسمة.

وكانت معدلات التحضر في شمال أفريقيا وأمريكا الجنوبية أيضا أعلى من أوروبا. من ثم بحلول عام 1900 كان هناك انعكاس مذهل. فقط واحدة من أكبر عشر مدن في العالم في ذلك الوقت كانت آسيوية وهي طوكيو. كانت لندن من المدن الكبرى العالمية وبلغ عدد سكانها حوالي 6.5 مليون نسمة. [16]

ولم تنته الهيمنة الغربية مع تراجع الإمبراطوريات الأوروبية وسقوطها. وشهد صعود الولايات المتحدة اتساع الفجوة بين الشرق والغرب أكثر فأكثر. وبحلول عام 1990 كان الأمريكي المتوسط أكثر ثراء ثلاثة وسبعين مرة من الصيني المتوسط [17]

وعلاوة على ذلك، أصبح من الواضح في النصف الثاني من القرن العشرين أن السبيل الوحيد لإغلاق هذه الفجوة المتسعة في الدخل بالنسبة للمجتمعات الشرقية أن تحذو حذو اليابان في اعتماد [نماذج] بعض مؤسسات الغرب وأساليب عملها (ولكن ليس الكل). ونتيجة لذلك، أصبحت الحضارة الغربية نوعا من القالب (template) للطريقة التي تطمح بقية العالم اتباعها لتنظيم نفسها. قبل عام 1945، وبطبيعة الحال، كان هناك مجموعة متنوعة من النماذج التنموية - أو أنظمة التشغيل(operating systems)، استعارة مشتقة من الحوسبة - التي يمكن اعتمادها من قبل المجتمعات غير الغربية. ولكن أكثرالنماذج جاذبية كانت جميعا من أصل أوروبي: الرأسمالية الليبرالية، والاشتراكية الوطنية، والشيوعية السوفياتية. وقضت الحرب العالمية الثانية على [النموذج]الثاني في أوروبا، على الرغم من أنه عاش في ظل أسماء مستعارة في كثير من البلدان النامية. وقضى انهيار الامبراطورية السوفياتية بين عامي 1989 و 1991 على [النموذج] الثالث.

للتأكد، كان هناك الكثير من الكلام في أعقاب الأزمة المالية العالمية حول النماذج الاقتصادية الآسيوية البديلة. ولكن ليس حتى أشد المتحمسين للنسبية الثقافية يوصون بالعودة الى مؤسسات السلالة الحاكمة مينغ Ming أو المغول. النقاش الدائر حاليا بين أنصار الأسواق الحرة و بين أولئك أنصار تدخل الدولة هو، في جذوره، مناظرة بين مدارس الفكر الغربي : أتباع آدم سميث Smith Adam وأولئك أتباع من جون ماينارد كينزJohn Maynard Keynes ، مع بضعة من المحبين المتشددين لكارل ماركس Karl Marx الذين ما يزال طريق توصيلهم بعيدا .

تتحدث مساقط رؤوس الثلاثة عن نفسها: كيركالديKirkcaldy ، كامبردجCambridge ، تريرTrier . في الممارسة العملية، تم دمج معظم دول العالم الآن في النظام الاقتصادي الغربي حيث - كما أوصى سميث - يحدد السوق معظم الأسعار ويحدد تدفق التجارة وتقسيم العمل، ولكن الحكومة تلعب دورا أقرب إلى الدورالذي توقعه كينز، التدخل في محاولة لضمان سلاسة دورة الأعمال التجارية والحد من عدم المساواة في الدخل.

أمـا بالنسـبة للمؤسسـات غير الاقتصـادية، لـيس هنـاك مـا يسـتحق المناقشـة . في جميـع أنحـاء العالم،تتلاقى الجامعات مع المعايير الغربيـة. وينطبـق الشـيء نفسـه علـى طريقـة تنظـيم العلـوم الطبية، من البحوث المعقدة وصولا إلى خـط المواجهـة للرعايـة الصحية. الآن يقبـل معظـم النـاس الحقائق العلميـة العظيمـة الـتي اكتشـفها نيـوتن وداروين وآينشـتاين، وحتـى لـو لم يفعلـوا ذلـك، فـإنهم مـا يزالـوا يتوصـلون بلهفـة للمنتجـات الصـيدلانية الغربيـة عنـد ظهـور الأعـراض الأولى للأنفلونزا أو التهاب الشعب الهوائية. فقط بعض المجتمعات تواصل مقاومة زحف الأنماط الغربيـة في التسويق والاستهلاك، فضلا عن نمط الحياة الغربيـة نفسـها. ويتبـع المزيـد والمزيـد مـن البشـر النظـام الغـذائي الغربـي، وارتـداء الملابـس الغربيـة والعـيش في مسـاكن غربيـة. حتـى الطريقـة الغربيـة المعتـادة في العمـل - خمسـة أو سـتة أيـام في الأسـبوع مـن السـاعة 9 حتـى السـاعة 5، مـع أسبوعين أو ثلاثة أسابيع عطلة - أصبحت نوعا من المعيار العالمي.

وفي الوقـت نفسـه، الـدين الـذي سـعى المبشـرون الغربيـون لتصـديره إلى بقيـة العـالم يتبعـه ثلـث البشرية - فضلا عن تحقيق مكاسب ملحوظة في أكبر دولة في العالم من حيـث عـدد السـكان. حتـى ريادة الإلحاد في الغرب تحقق تقدما مؤثرا. مع كل عـام يمـر، المزيـد والمزيـد مـن البشـر يتسـوقون مثلنا، يدرسون مثلنا، يبقون في صحة جيدة (أو غير صحية) مثلنا ويصلون (أو لا يصـلون) مثلنـا. البرغـر وشـعلات بنسـن Bunsen burners ، والضـمادات اللاصـقة (البانـد-ايـدز Band-Aids)، وقبعات البيسبول والأناجيل:

أينما ذهبت لا يمكنك بسهولة أن تجد طريقة للهروب بعيدا عن (الأنماط الغربية). فقط في عـالم المؤسسات السياسية ما يزال هنـاك تنـوع عـالمي كـبير، مـع طائفـة واسـعة مـن الحكومـات في جميـع أنحـاء العـالم الـتي تقـاوم فكـرة سـيادة القـانون، مـع حمايتهـا للحقـوق الفرديـة، كأسـاس لحكومـة تمثيلية مجدية. وبقدر ما الإسلام هو أيديولوجية سياسية بقدر ما هو دين فـإن الإسـلام المتشـدد يسعى إلى مقاومـة تقـدم الأعـراف الغربيـة الـتي شـهدها نهايـة القـرن العشـرين مـن المسـاواة بـين الجنسين والحرية الجنسية[18] .

لذلك ليست هي من 'المركزية الأوروبية' أو (ضد) 'الاستشراق' القـول أن صـعود الحضـارة الغربيـة هي أهم ظاهرة تاريخية في النصف الثـاني مـن الألفيـة الثانيـة بعـد المسـيح. بـل هـي بيـان لمـا هـو واضح. ويتمثل التحدي في شرح كيف حدث ذلك. عن حـول مـاذا كانـت حضـارة أوروبـا الغربيـة بعد القرن الخامس عشر التي سمحت لها للتفوق على إمبراطوريات الشرق المتفوقة ظاهريا ؟

ومن الواضح أنه كان شـيئا أكثـر مـن جمـال مـن كنيسـة سيسـتين Sistine .والسهولة إن لم تكـن لغوا، هي الإجابة على السؤال هل هيمن الغرب على البقيـة بسـبب الإمبرياليـة.[19] اليـوم مـا يـزال هناك كثير من الناس الذين يستطيعون العمل بأنفسهم في حالة من السخط الأخلاقي العـالي علـى آثام الإمبراطوريات الأوروبية. كانت الآثام هناك بالتأكيد ، وهي ليست غائبة عن هـذه الصـفحات. ومن الواضـح أيضـا أن مختلـف أشـكال الاسـتعمار - الاسـتيطان مقابـل الانسـحاب - كـان لـه تـأثيرات مختلفة جدا على المدى الطويل.[20]

ولكن الإمبراطورية ليست تفسيرا تاريخيا كافيا للغلبة (هيمنة) الغربية. كانت هناك امبراطوريات قبل فترة طويلة من الإمبريالية نددت بها الماركسية اللينينية. وفي الواقع، شهد القرن السادس عشر زيادة كبيرة في عددمن الإمبراطوريات الآسيوية من حيث قوتها، ومداها. وفي الوقت نفسه، بعد فشل مشروع شارل الخامس Charles V لإمبراطورية هابسبورغ Habsburg الكبرى التي تمتد من إسبانيا عبر البلدان المنخفضة إلى ألمانيا، نمت أوروبا المجزأة أكثر من أي وقت مضى. وأطلق الإصلاح العنان للحروب الدينية الأوروبية لأكثر من قرن.

كان من الصعب على مسافر في القرن السادس عشر أن يلحظ التباين. بالإضافة إلى اشتمال الإمبراطورية العثمانية تحت حكم السلطان سليمان القانوني (1520-1566) الأناضول ومصر والجزيرة العربية، وبلاد ما بين النهرين، واليمن، امتدت إلى البلقان والمجر، وهددت أبواب فيينا في 1529. وفي الشرق الأبعد، امتدت الإمبراطورية الصفوية بقيادة عباس الأول (1587-1629) على طول الطريق من أصفهان وتبريز الى قندهار، بينما كان شمال الهند من نيودلهي الى ولاية البنغال يحكمها الامبراطورالقوي المغولي أكبر Akbar (1556-1605). وبدا مينغ الصين، أيضا، هادئا وآمنا خلف ﷺسور الصين العظيمﷺ.

عدد قليل من الزوار الأوروبيين إلى بلاط الإمبراطور وانلي Wanli (1572-1620) كان يمكنهم أن يتوقعوا سقوط سلالته بعد أقل من ثلاثة عقود من وفاته.. كتب الدبلوماسي الفلمنكي غيسلين أوجير دي بوسبيك Ogier Ghiselin de Busbecq من اسطنبول في أواخر 1550 ــ الرجل الذي نقل الزنبق من تركيا إلى هولندا ــ كتب بعصبية مقارنا حالة أوروبا الممزقة مع 'الثروة الهائلة' للإمبراطورية العثمانية. صحيح، أن القرن السادس عشر كان فترة النشاط الأوروبي المحموم في الخارج. ولكن بالنسبة إلى الإمبراطوريات الشرقية بدا البحارة البرتغاليون والهولنديون تماما على عكس من أن يكونوا حاملي حضارة، بل كانوا مجرد أحدث البرابرة لتهديد المملكة الوسطى، إذا كان أي شيء أكثر بغضا - وبالتأكيد أكثر بغضا - من قراصنة اليابان. وماذا جذب الأوروبيين إلى آسيا سوى المنسوجات الهندية متفوقة الجودة والخزف الصيني؟

في وقت متأخر من 1683، كان يمكن للجيش العثماني السير إلى أبواب فيينا - عاصمة إمبراطورية هابسبورغ - ويطلب من سكان المدينة الاستسلام واعتناق الإسلام. إلا أنه فقط بعد رفع الحصار كان يمكن أن يبدأ العالم المسيحي مرة أخرى ببطء دحر القوة العثمانية في وسط وشرق أوروبا من خلال منطقة البلقان صوب مضيق البوسفور، واستغرق الأمر سنوات عديدة قبل أن تماثل أي إمبراطورية أوروبية مع إنجازات الإمبريالية الشرقية.

كان ﷺالتباين الكبيرﷺ بين الغرب وبقية العالم حتى أبطأ من تحققه في أي مكان آخر. لم تنشأ هوة مادية بين أمريكا الشمالية وأمريكا الجنوبية ولم تكن راسخة حتى فترة متقدمة من القرن التاسع عشر، ولم يخضع معظم أفريقيا للأوروبيين لمسافة أبعد من وراء عدد قليل من الأشرطة الساحلية حتى أوائل القرن العشرين.

إذا كان لا يمكن تفسير سطوة (صعود) الغرب بالعبارات القديمة المستهلكة للإمبريالية، فإنها كانت ببساطة مسألة حظ جيد - كما يزعم بعض العلماء - ؟ هل كانت الجغرافيا أو المناخ في الطرف الغربي من أوراسيا هي التي جعلت الاختلاف الكبير يحدث؟ كان الأوروبيون محظوظين فقط في أن يصادفوا الجزر في منطقة البحر الكاريبي، لذلك كانت مناسبة بشكل مثالي لزراعة السكر الغني بالسعرات الحرارية؟

هل زود العالم الجديد أوروبا بمراعي الأعلاف فدادين شبح'ghost acres' "[1] التي تفتقر الصين إليها ؟

وهل كان ذلك مجرد القانون الأحمق قانون السُد (قانون سوء الحظ) Sod's law[2] التي جعلت مخزون الفحم في الصين أكثر صعوبة للأعمال المتعلقة بالمناجم والنقل مما كان عليه في أوروبا؟ [21] أو هل كانت الصين بمعنى ما ضحية نجاحها - عالقة في 'فخ التوازن رفيع المستوى من قبل قدرة المزارعين على توفير لعدد هائل من الناس ما يكفيهم من السعرات الحرارية للعيش؟ [22] هل يمكن حقا أن تكون إنجلترا أصبحت أول دولة صناعية وذلك أساسا بسبب سوءالصرف الصحي والأمراض التي أبقت حياة غالبية الناس قصيرة بشكل منقطع النظير ، وإعطاء الأقلية الغنية والمغامرة فرصة أفضل لتمرير جيناتها؟ [23]

رفض صموئيل جونسون المعجمي للغة الإنجليزية المستمرة/ الخالدة مثل كل هذه التفسيرات المحتملة للهيمنة الغربية. في كتابه تاريخ راسيلاس: أمير أبيسينيا :History of Rasselas Prince of Abissinia الذي نشر في عام 1759، جعل راسيلاس Rasselas يسأل:

ما هي الوسائل [التي امتلكها]الأوروبيون وبالتالي [أصبحوا]بهكذا قوة؟ أو حيث أن [الاسيويين الأفارقة] يمكنهم بسهولة زيارة آسيا وأفريقيا للتجارة أو الغزو لماذا لا يمكن للاسيويين (للأسياتيكس Asiaticks) والأفارقة ، غزو سواحلهم وزرع المستعمرات في موانئهم، ومنح

---

1 استخدام مساحات إضافية من الأراضي المستخدمة في الخارج فدان شبح غالبا ما تكون في الدول الأكثر فقرا، التي تستخدم لزراعة العلف للماشية للدول الأكثر ثراء، ومن ثم فهي لا ترى من قبل المستهلكين في الدول الغنية.[المترجم]

Sod's law2 القانون الأحمق في العمل (قانون السد Sod's law) هو اسم للبديهية ، سوف يكون سوء الحظ متلائما مع الفرد و حسن الحظ سوف يحدث على الرغم من تصرفات الفرد .[المترجم]

القوانين لأمرائهم الطبيعيين؟ إن نفس الرياح التي تحملهم مرة أخرى سوف تعيدنا إلى هناك. ★[لخ]

حيث يجيبه الفيلسوف إيملاك Imlac :
سيدي، هم أكثر قوة منا، لأنهم أكثر حكمة، وسوف تتفوق المعرفة دائماً على الجهل، مثلما يحكم الإنسان الحيوانات الأخرى. ولكن لماذا معرفتهم هي أكثر من معرفتنا، لا أعرف سببا يمكن أن يُعطى، ولكنها إرادة خفية للكائن الأسمى. [24]

في الواقع المعرفة هي قوة إذا كانت توفر طرقا متفوقة لإبحار السفن واستخراج المعادن، وإطلاق المدافع وعلاج المرض. ولكن في واقع الأمر هل كان الأوروبيون أكثر دراية من غيرهم من الناس؟ ربما بحلول عام 1759 كانوا كذلك ؛ ولكن بعد العام 1650 كان الابتكار العلمي لنحو قرنين ونصف تقريبا حصرياً في الأصل غربيا. [25]

ولكن ماذا عن عام 1500 ؟ كانت التكنولوجيا الصينية والرياضيات الهندية وعلم الفلك العربي كما سنرى، متقدمة بفارق كبير .لعدة قرون.

ولذلك هل كان الاختلاف الثقافي الأكثر غموضا هو الذي سلّح الأوروبيين للقفز أمام نظرائهم الشرقيين؟ وكانت هذه الحجة [الاختلاف الثقافي] هي التي قدمها عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر Max Weber . يتعلق الأمر في العديد من المتغيرات - النزعة الفردية (الفردانية) الإنجليزية في العصور الوسطى والنزعة الإنسانية والأخلاق البروتستانتية - والتي شوهدت في كل مكان من وصايا المزارعين الإنجليز إلى دفاتر حسابات تجار البحر الأبيض المتوسط وقواعد آداب المحاكم الملكية.

في [كتاب] الثروة والفقر من الأمم (The Wealth and Poverty of Nations) ،قدم ديفيد لاندز (David Landes) الحالة الثقافية بالقول إن أوروبا الغربية قادت العالم في تطوير البحث الفكري الذاتي، والمنهج العلمي في التحقق وترشيد البحوث وانتشارها. ومع ذلك فإنه سمح بأن شيئا ما أكثر كان مطلوبا لهذا النمط من العمليات لتزدهر: الوسطاء الماليون والحكومة الجيدة.. [26] **فإن المفتاح يصبح أكثر وضوحا من أي وقت مضى،إنه يقع على عاتق المؤسسات.**

---

* 1كان في الواقع يجري طرح هذا السؤال في الإمبراطوريات غير الغربية في القرن الثامن عشر. في 1731. وتساءل الكاتب العثماني إبراهيم موتفريكا İbrahim Müteferrika : ﷺلماذا الدول المسيحية، التي كانت ضعيفة جدا في الماضي مقارنة مع الدول الإسلامية ، بدأت في السيطرة على أراض كثيرة في العصر الحديث وحتى هزيمة الجيوش العثمانية التي كانت ذات مرة منتصرة؟

المؤسسات ، بالطبع، هي في بعض المعاني منتجات الثقافة. ولكن، نظراً لأنها تضفي الطابع الرسمي على مجموعة من المعايير، غالباً ما تكون المؤسسات هي الأشياء التي تحافظ على ثقافة صادقة،، وتحديد المدى الذي يفضي إلى السلوك الجيد بدلا من السلوك السيئ . لتوضيح هذه النقطة، أجرى القرن العشرون سلسلة من التجارب، وفرض مؤسسات مختلفة جدا على مجموعتين من الألمان (في الغرب والشرق)، ومجموعتين من الكوريين (في الشمال والجنوب) ومجموعتين من الصينيين (داخل وخارج جمهورية الصين الشعبية). وكانت النتائج مذهلة للغاية والدرس واضح وضوح الشمس. إذا كنت تأخذ نفس الأشخاص، مع أكثر أو أقل من نفس الثقافة، وتفرض المؤسسات الشيوعية في مجموعة [وتفرض المؤسسات] الرأسمالية على أخرى، تقريبا وعلى الفور سيكون هناك اختلاف في الطريقة التي يسلكونها.

يتفق العديد من المؤرخين اليوم على أن هناك بعض الاختلافات العميقة حقا بين طرفي أوراسيا الشرقية والغربية في عقود القرن 1500 . وكانت كلتا المنطقتين أوائل المتبنين للزراعة، والسوق القائمة على التبادل وهياكل الدولة التي تركز على المناطق الحضرية. [27] ولكن كان هناك فارق مؤسسي واحد حاسما. قد تم توحيد إمبراطورية متجانسة في الصين ، بينما ظلت أوروبا مجزأة سياسيا. في كتاب البنادق والجراثيم والفولاذ Guns,Germs and Steel ، أوضح جاريد دايموند Jared Diamond لماذا تقدمت أوراسيا على بقية العالم. [28]

ولكن ليس حتى صدورمقالته 'كيف تصبح غنيا ﷺ(1999) 'How to Get Rich قدم جوابا على السؤال لماذا طرف واحد من أوراسيا حتى الآن قطع شوطا أكبر من طرف أخر. وكان الجواب أنه في سهول شرق أوراسيا، خنقت الإمبراطوريات الشرقية المتجانسة الابتكار ، بينما في أوراسيا الغربية الجبلية، والتي تقسمها الأنهار، العديد من الممالك ودول المدن تتشارك في المنافسة الإبداعية والاتصالات. [29]

إنها إجابة جذابة. وحتى الآن فإنه لا يمكن أن يكون كافيا. لننظر فقط في سلسلتين من النقوش بعنوان مآسي الحرب Miseries of War ، التي نشرها الفنان جاك كايو Jacques Callot من اللورين Lorraine في الثلاثينات من القرن السادس عشر كما لو كانت تحذر بقية العالم مخاطر الصراع الديني.

إن المنافسة بين الدويلات وداخلها في أوروبا في النصف الأول من القرن السابع عشر كانت كارثية، تفريغ مساحات كبيرة من أوروبا الوسطى، فضلا عن إغراق الجزر البريطانية لأكثر من قرن في الصراعات المنهكة المتكررة. وقد خلّف التفتت السياسي في كثير من الأحيان هذا التأثير. إذا كنت تشك في ذلك، إسأل سكان يوغوسلافيا السابقة. المنافسة بالتأكيد هي جزء من قصة صعود الغرب، كما سنرى في الفصل الأول– ولكنها جزء فقط.

في هذا الكتاب أريد أن أثبت أن ما يميز الغرب عن الباقي - النوابض الرئيسية للقوة العالمية - ستة مركبات / مجمعات جديدة محددة من المؤسسات والأفكار والسلوكيات المرتبطة بها. من أجل البساطة، ألخصها تحت ستة عناوين رئيسية:

1. المنافسة

2. العلم

3. الحقوق في الملكية

4. الطب

5. المجتمع الاستهلاكي

6. أخلاقيات العمل

باستخدام لغة الحوسبة اليوم ، العالم المتزامن synchronized world ، كانت هذه التطبيقات الست القاتلة - التطبيقات القاتلة the killer apps - التي سمحت لأقلية بشرية نشأت على الطرف الغربي من أوراسيا للسيطرة على العالم لأفضل جزء من السنين الخمسمئة .

الآن، قبل أن تكتب لي بسخط معترضا بأنه قد فاتتني بعض الجوانب الحاسمة للصعود الغربي ، مثل الرأسمالية أو الحرية أو الديمقراطية (أو في هذا الشأن البنادق، الجراثيم والفولاذ)، يرجى قراءة التعاريف الموجزة التالية:

1. المنافسة - هي لامركزية في كل من الحياة السياسية والاقتصادية، التي أنشأت منصة الاطلاق على حد سواء للدول القومية والرأسمالية

2. العلم - وسيلة للدراسة، والفهم وفي نهاية المطاف تغيير العالم الطبيعي، الذي أعطى الغرب (بين أمور أخرى) ميزة عسكرية كبيرة على البقية.

2. حقوق الملكية - سيادة القانون كوسيلة لحماية مُلّاك القطاع الخاص وحل الخلافات بينهم سلميا ، والتي شكلت الأساس للنموذج الأكثر استقرارا للحكومة الممثلة النيابية .

4. الطب - فرع من العلوم الذي سمح بتحسن كبير في الصحة ومتوسط العمر المتوقع، بداية في المجتمعات الغربية، ولكن أيضا في مستعمراتها.

6. المجتمع الاستهلاكي - أسلوب المعيشة المادية حيث يلعب إنتاج الملابس وشرائها وغيرها من السلع الاستهلاكية دورا اقتصاديا مركزيا، والتي بدونها كان لا يمكن استدامة الثورة الصناعية

7. أخلاقيات العمل - إطارعمل أخلاقي و أسلوب نشاط مستنبط من (بين مصادر أخرى) البروتستانتية المسيحية، التي توفر الغراء(التماسك) لمجتمع ديناميكي ويحتمل أن يكون غير مستقر تم إنشاؤه بواسطة التطبيقات 1-5

لا تقترف أخطاء:

هذه ليست نسخة أخرى من الرضا عن الذات من 'انتصار الغرب'. 30 أريد أن أثبت أنه ليس فقط التفوق الغربي الذي أدى إلى الغزو والاستعمار للكثير من بقية العالم، بل كان أيضا الضعف العرضي لمنافسي

الغرب. في الاربعينات من القرن السادس عشر(1640s) على سبيل المثال، أطلق مزيج من الأزمة المالية والنقدية، وتغير المناخ والأمراض الوبائية عنان التمرد والأزمة الأخيرة من عهد أسرة مينغ. وكان هذا لا علاقة له بالغرب. وبالمثل، فإن التدهورالسياسي والعسكري للإمبراطورية العثمانية كان مدفوعا من الداخل أكثر مما كان مفروضا من الخارج. ازدهرت المؤسسات السياسية في أمريكا الشمالية كما أنها تقرحت في أميركا الجنوبية، ولكن فشل سيمون بوليفار لإنشاء الولايات المتحدة الأمريكية اللاتينية ليس من قبيل الحق على الغير (خطأغرينغو the gringo's fault.)

النقطة الحرجة هي أن الفرق بين الغرب وبقية العالم يكمن في المؤسسية. تفوقت أوروبا الغربية على الصين ويرجع ذلك جزئيا لأنه كان هناك في الغرب مزيد من المنافسة في كل من المجالين السياسي والاقتصادي. أصبحت النمسا وبروسيا وحتى روسيا حديثا من ناحية إدارية وعسكرية أكثر فعالية لأن الشبكة التي أنتجت الثورة العلمية نشأت في العالم المسيحي ولكن ليس في العالم الاسلامي. وكان السبب أن المستعمرات السابقة في أمريكا الشمالية فعلت أفضل بكثير من أمريكا الجنوبية، لأن المستوطنين البريطانيين أنشأوا نظاما مختلفا تماما لحقوق الملكية والتمثيل السياسي في الشمال مختلفا عن تلك التي بنيت من قبل الإسبان والبرتغاليين في الجنوب. (وكان نظام الشمال "نظام الوصول المفتوح"، بدلا من أن يكون نظاما مغلقا يعمل للمصالح الريعية، والنخب الخالصة /الحصرية.) 31

كانت الإمبراطوريات الأوروبية قادرة على اختراق أفريقيا ليس فقط لأن لديها مدفع مكسيم Maxim gun ، بل لأنها ابتكرت أيضا لقاحات ضد الأمراض الاستوائية حيث كان الأفارقة عرضة لها تماما. بنفس الطريقة، عكس التصنيع المبكر في الغرب المزايا المؤسسية: ثمة احتمال لوجود المجتمع الاستهلاكي الشامل في الجزر البريطانية قبل فترة طويلة من ظهور الطاقة البخارية وانتشارها أو نظام المصنع. وحتى بعد أن كانت التكنولوجيا الصناعية تقريبا متاحة للجميع، استمر الفرق بين الغرب وبقية العالم وفي الواقع، أنه نما على نطاق أوسع. مع آلات غزل ونسيج القطن الموحدة بالكامل ، كان العامل الأوروبي أو الأمريكي الشمالي ما زال قادرا على العمل بشكل أكثر إنتاجية، وكان رب عمله الرأسمالي يراكم الثروة بسرعة أكبر، من نظرائهم الشرقيين .32 وحقق الاستثمار في مجال الصحة العامة والتعليم العام منافع كبيرة ؛ وحيثما كان لا يوجد هناك شيء منها ، بقي الناس فقراء. 33 هذا الكتاب هو عن كل هذه الاختلافات - لماذا وجدت ولماذا هي مهمة كثيرا.

حتى الآن لقد استخدمت كلمات مثل "الغرب" و "غربي" بإهمال كثر أو قل. ولكن ماذا بالضبط - أو أين - أعني بِ 'الحضارة الغربية' ؟ بعد الحرب استخدم ذكور الواسب [Wasp] البيض الأنجلو ساكسون البروتستانت (White Anglo-Saxon Protestant) أكثر أو أقل غريزيا لتحديد الغرب (المعروف أيضا باسم 'العالم الحر') في ممر ضيق نسبيا يمتد (بالتأكيد) من لندن إلى لكسينغتون Lexingtonبولاية ماساتشوستسMassachusetts ، و(ربما) من ستراسبورغ إلى سان فرانسيسكو.

كانت اللغة الإنجليزية في عام 1945 ، خرجت من ساحات القتال منتعشة ، هي اللغة الأولى في الغرب ، تلاها توقف الفرنسية .

مع نجاح التكامل الأوروبي في الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين، نما النادي الغربي أكبر. الآن يختلف القليلون في أن البلدان المنخفضة، وفرنسا، وألمانيا وإيطاليا، والبرتغال، والدول الإسكندنافية وإسبانيا جميعها تنتمي إلى الغرب، في حين أن اليونان عضو بحكم منصبه، على الرغم من ولاءها فيما بعد إلى ﴿المسيحية الأرثوذكسية﴾، وذلك بفضل مديونيتنا الدائمة للفلسفة الإغريقية القديمة ومزيد من ديون اليونانيين الإغريق مؤخرا إلى الاتحاد الأوروبي .

ولكن ماذا عن بقية جنوب وشرق المتوسط، ويشمل ليس فقط البلقان شمال البيلوبونيز Peloponnese ، ولكن أيضا شمال أفريقيا والأناضول؟ ماذا عن مصر وبلاد ما بين النهرين، أحواض بذور الحضارات الأولى للغاية ؟ هل أمريكا الجنوبية - مستعمرة من قبل الأوروبيين، تماما كما كانت أميركا الشمالية، وجغرافياً في نفس نصف الكرة الغربي - هي جزء من الغرب؟ وماذا عن روسيا؟ هل روسيا الأوروبية حقا غربية (أوكسيدنتال Occidental)، ولكن هل روسيا ما وراء جبال الأورال Urals بمعنى ما هي من الشرق؟ خلال الحرب الباردة، كان يشار إلى الاتحاد السوفياتي وتوابعه باسم ﴿الكتلة الشرقية﴾. ولكن بالتأكيد هناك حجة للقول بأن الاتحاد السوفياتي كان بقدر ما هو نتاج الحضارة الغربية مثل الولايات المتحدة. كان جوهر أيديولوجيتها إلى حد كبير من نفس المنبع الفيكتوري Victorian كالقومية، ومكافحة الرق ومنح المرأة حق التصويت -التي ولدت ونشأت في غرفة القراءة الدائرية القديمة في المكتبة البريطانية.

وكان نطاقها الجغرافي لا يقل عن نتاج التوسع والاستعمار الأوروبي ومن استيطان الأمريكتين. وفي آسيا الوسطى، كما هو الحال في أمريكا الجنوبية،حكم الأوروبيون غير الأوروبيين. بهذا المعنى، ما حدث في عام 1991 كان مجرد وفاة أخر إمبراطورية أوروبية. وبعد فإن أحدث تعريف والأكثر نفوذا للحضارة الغربية، لصموئيل هنتنغتونSamuel Huntington ، لا يستثني فقط روسيا بل جميع البلدان ذات التقاليد الدينية الأرثوذكسية. يتكون الغرب عندهنتنغتون فقط من أوروبا الغربية والوسطى (باستثناء الشرق الأرثوذكسي)، أمريكا الشمالية (باستثناء المكسيك) وأستراليا. اليونان وإسرائيل ورومانيا وأوكرانيا لا تلبي المستوى المطلوب ، ولا جزر الكاريبي، على الرغم من حقيقة أن العديد منهاغربية مثل فلوريدا.[34]

الغرب'، إذن، هو أكثر بكثير من مجرد تعبير جغرافي. وهوعبارة عن مجموعة من المعايير والسلوكيات والمؤسسات ذات حدود واضحة إلى أقصى حد. الآثار المترتبة على ذلك تستحق التأمل. في الواقع قد يكون من الممكن لمجتمع آسيوي أن يصبح غربيا إذا كان يحتضن المعايير الغربية من الملابس وممارسة الأعمال التجارية، كما فعلت اليابان في عصر ميجي Meiji ، وكما يبدو الآن الكثير من بقية دول آسيا أنها تفعل ذلك؟

وذات مرة كان من المألوف الإصرار على أن ' نظام العالم 'الرأسمالي فرض تقسيما دائما للعمل بين الغرب الأساسي ومحيط بقية العالم.[35] لكن ماذا لو كان العالم كله ينتهي في نهاية المطاف إلى تغريبه، في المظهر ونمط الحياة على الأقل؟ أو هل يمكن أن تكون الحضارات الأخرى، كما يزعم هنتنجتون الشهير، أكثر

مرونة - خاصة حضارة 'سينك"Sinic'، وهذا يعني الصين الكبرى،* والإسلام، مع 'حدوده الدموية والأجزاء الداخلية '[36] ماهو مدى تبنيها لعملية مجرد تحديث سطحي دون أي عمق ثقافي؟ هذه هي الأسئلة التي سوف يتم تناولها فيما بعد.

لغز آخر حول الحضارة الغربية هو أن الانفصال /الشقاق ويبدو أنه واحد من الخصائص المميزة لها. في وقت مبكر من القرن الحادي والعشرين اشتكى العديد من المعلقين الأميركيين من ' توسيع الحلف الأطلسي' - انهيار تلك القيم المشتركة التي تربط الولايات المتحدة مع حلفائها في أوروبا الغربية خلال الحرب الباردة [37]. إذا كانت القيم المشتركة أصبحت أكثر وضوحا قليلا مما كانت عليه عندما كان هنري كيسنجر وزيرا للخارجية رجل الدولة الأمريكي الذي يجب استدعاؤه عندما يريد التحدث إلى أوروبا، وأصبح من الصعب القول من هو الذي يلتقط الهاتف باسم الحضارة الغربية.

ومن ثم فالانقسام الحالي بين أمريكا و أوروبا القديمة هو معتدل وودي بالمقارنة مع الانقسامات الكبرى في الماضي، إزاء الدين والإيديولوجيا — وحتى حول معنى الحضارة نفسها. خلال الحرب العالمية الأولى، ادعى الألمان أنهم يخوضون الحرب لمركز الثقافة الأعلى وضد الحضارة الأنجلو فرنسية التافهة والمادية (التمييز وضعه توماس مان Thomas Mann وسيغموند فرويد Sigmund Freud من بين آخرين).

ولكن هذا التمييز كان من الصعب التوفيق بينه وبين حرق مكتبة جامعة لوفين Leuven والإعدام بإجراءات موجزة للمدنيين البلجيك في المرحلة الأولى من الحرب. ردَّ الدعائيون البريطانيون من خلال تعريف الألمان باسم الهنس 'Huns' - البرابرة الذين يتجاوزون كل معايير الحضارة - وسميت الحرب نفسها الحرب العظمى من أجل الحضارة على ميدالية انتصارهم. [38] فهل هناك اليوم معنى للحديث عن 'الغرب' كحضارة موحدة أكثر مما كانت عليه في عام 1918؟. أخيرا، فإنه يجدر بنا أن نتذكر أن الحضارة الغربية قد تراجعت ، وهبطت مرة من قبل. الآثار الرومانية منتشرة في جميع أنحاء أوروبا، وشمال أفريقيا والشرق الأدنى ، وتخدم بمثابة تذكير قوي على ذلك. النسخة الأولى للغرب - الحضارة الغربية 1.0 - نشأت في ما يسمى بالهلال الخصيب الذي يمتد من وادي النيل إلى التقاء نهري الفرات ودجلة، وصلت إلى مستويات ذروتها مع التوأم الديمقراطية الأثينية والإمبراطورية الرومانية. [39]

العناصر الأساسية لحضارتنا اليوم — ليست فقط الديمقراطية ولكن أيضا ألعاب القوى، والحساب، والقانون المدني، والهندسة، والنمط الكلاسيكي للهندسة المعمارية، ونسبة كبيرة من الكلمات في اللغة الإنجليزية الحديثة--كانت أصولها في الغرب القديم. كانت الإمبراطورية الرومانية في أوجها نظاما متطورا بشكل مذهل. الحبوب والمصنوعات /التصنيع والقطع النقدية المتداولة في الاقتصاد التي امتدت من شمال انكلترا الى الروافد العليا لنهر النيل، ازدهر العلم، وكان هناك القانون والطب وحتى مراكز التسوق مثل منتدى تراجان Trajan's Forum في روما.

ولكن تلك النسخة / الاصدار [1] من الحضارة الغربية تراجعت ثم سقطت بسرعة هائلة في القرن الخامس الميلادي، بالتراجع عنها من قبل الغزوات البربرية والانقسامات الداخلية. وفي غضون جيل واحد، سقطت روما عاصمة الإمبراطورية العظمى في حالة سيئة، قنوات المياه مكسورة، وأماكن السوق الرائعة مهجورة. فُقِدت المعارف الغربية الكلاسيكية تماما، ولكن بالنسبة لأمناء المكتبات في بيزنطة، [40] ورهبان أيرلندا [41] والباباوات والقساوسة في الكنيسة الكاثوليكية الرومانية - لم ينسوا الخلفاء العباسيين. [42] بدون إدارة ، لا يمكن لحضارة الغرب أن تولد من جديد كما كانت في إيطاليا في عصر النهضة.

هل يلوح في الأفق انحدار الحضارة الغربية وسقوط النسخة الثانية(2.0) منها؟ من الناحية الديموغرافية، فإن عدد سكان المجتمعات الغربية وقد مثلت لفترة طويلة أقلية من سكان العالم، ولكن من الواضح اليوم أنها في تضاؤل. وكانت ذات مرة مهيمنة جدا، وتواجه اقتصادات الولايات المتحدة وأوروبا الآن احتمالا حقيقيا من أن تتفوق الصين عليها في غضون عشرين أو حتى عشر سنوات، والبرازيل والهند ليستا بعيدتين جدا في الخلف.

'القوة الصلبة' الغربية يبدو أنها تكافح في الشرق الأوسط الكبير، من العراق إلى أفغانستان، تماما مثما يتحلل إجماع واشنطن على السياسة الاقتصادية للسوق الحرة. الأزمة المالية التي بدأت في عام 2007 يبدو أيضا أنها تشير إلى وجود خلل أساسي في قلب المجتمع الاستهلاكي، مع التركيز على علاج ديون التجزئة المدفوعة. لكن قد اختفت كل أخلاقيات البروتستانتية للتدبير / للتوفير التي كانت ذات مرة تبدو مركزية للمشروع الغربي وفي الوقت نفسه، تعاني النخب الغربية من المخاوف الألفية تقريبا من وقوع كارثة بيئية مقبلة /قادمة.

ما هو أكثر من ذلك، يبدو أن الحضارة الغربية قد فقدت الثقة في نفسها. بدءاً من جامعة ستانفورد في عام 1963 ، فقد توقفت سلسلة من الجامعات الكبرى عن تقديم المساق الكلاسيكي تاريخ الحضارة الغربية لطلبتهم [في مرحلة البكالوريوس]. وأيضا، في المدارس، انخفض السرد الكبير للصعود الغربي ليصبح موضة قديمة(خارج الموضة).

وبفضل بدعة التربويين ارتقت 'المهارات التاريخية' فوق المعرفة تحت اسم 'التاريخ الجديد' — جنبا إلى جنب مع الآثار غير المقصودة لعملية إصلاح المناهج الدراسية —عدد كبير جداً من تلاميذ المدارس البريطانية يغادرون المدارس الثانوية وهم يعرفون فقط شظايا لا صلة لها بالتاريخ الغربي: هنري الثامن وهتلر، مع جرعة صغيرة من مارتن لوثر كينغ جونيور .

وكشف مسح من طلاب التاريخ الجامعيين في السنة الأولى في جامعة بريطانية قيادية أن 34 ٪ في المئة فقط يعرفون من هو العاهل الإنجليزي الذي كان في وقت الأرمادا Armada ، و 31 في المئة عرف موقع حرب البوير Boer War ، وعرف16 في المئة من الذي قاد القوات البريطانية في واترلو Waterloo

---

[1] هذا المصطلح مأخوذ من إصدارات البرمجيات الحاسوبية (المترجم)

(يعتقد أكثر من ضعف هذه النسبة كان نيلسون Nelson بدلا من ويللنجتونWellington) و 11 في المئة لا يمكنهم تسمية رئيس وزراء بريطاني واحد من القرن التاسع عشر[43] وفي استطلاع مماثل للأطفال الإنجليز الذين تتراوح أعمارهم بين الحادية عشرة وثمانية عشر عاما ، يعتقد 17 في المئة أن أوليفر كروموييلOliver Cromwell حارب في معركة هاستينغز_Battle of Hastings و25 في المئة وضعوا الحرب العالمية الأولى في القرن الخاطئ.[44] وعلاوة على ذلك، في جميع أنحاء العالم الناطقة باللغة الإنجليزية، اكتسبت حجة أنه يجب علينا دراسة الثقافات الأخرى الكونية، وليس ثقافتنا. العينات الموسيقية التي أرسلت إلى الفضاء الخارجي مع المركبة الفضائية فوياجر Voyager عام 1977 عرضت سبع وعشرين مسارا [موسيقيا] ، عشرة فقط منها من الملحنين الغربيين، بما في ذلك ليس فقط باخ Bach وموزارتMozart وبيتهوفنBeethoven ولكن أيضا لويس آرمسترونغLouis Armstrong ، تشاك بيريChuck Berry و[الأعمى] بلايند ويلي جونسون Blind Willie Johnson . تاريخ العالم 'في مئة موضوع '، التي نشرها مدير المتحف البريطاني في عام 2010، لم تشمل على ما يزيد عن ثلاثين من منتجات الحضارة الغربية.[45]

وبعد فإن أي تاريخ لحضارات العالم الذي ينطوي على استخفاف بدرجة تبعيتها التدريجية للغرب بعد 1500 يفتقد النقطة الأساسية – وهو الشيء الأكثر إلحاحا إلى تفسير. صعود الغرب هو، بكل بساطة، ظاهرة تاريخية بارزة في النصف الثاني من الألفية الثانية بعد المسيح. إنها قصة في قلب التاريخ الحديث. ولعلها اللغز الأكثر تحديا على المؤرخين حله. ويجب علينا حله ليس لمجرد إرضاء فضولنا. لأنه فقط بتحديد الأسباب الحقيقية للصعود الغربي الذي به يمكننا أن نأمل في تقدير أي درجة من الدقة معها يمكن أن يقترب حدوث تراجعنا وسقوطنا.

– المراجع References

– AL. Kroeber, 1944, Configurations of Culture Growth. University of California Press.
– AL. Kroeber, 1948, Anthropology. Rev. Ed. Harcourt, Brace.
– Andre Gunder Frank and Barry K. Gills, editors, 1993, The World System: Five Hundred Years or Five Thousand?, London, Routledge.
– Andrew Bosworth, 2003, "The Genetics of Civilization: An empirical classification of civilizations based on writing systems,"Comparative Civilizations Review, 49: 9-27.
– Arnold J.Toynbee,1934-196 l ,A Study of History ,Oxford University Press.
– Bill Bryson, 2003, A Shorl History of Nearly Everything, Random House.
– Bruce Trigger, 1993, Early Civilizations, American University in Cairo Press.
– Carroll Quigley, 1979 (1961) The Evolution of Civilizations,Liberty Press.
– Christopher Chase-Dunn, and Thomas D. Hall, 1997, Rise and Demise: Comparing

World-Systems. Westview Press.

- Daniel Boorstin, 2002, The Creators: A History of Heroes of the Jmagination, Random House.
- David Wilkinson, 2003, "Globalization: The First Ten, Hundred.Five Thousand and Million Years," Comparative Civilizations Review, 49: 132-145.
- Edwin 0. Reischauer and John K. Fairbank, 1960, East Asia: The Great Tradition, v. 1, Harvard University Press.
- Elman Service, 1975, Origins of the Stare and Civilization. Norton. Lee Daniel Snyder, 1999, Macro-History-A Theoretical Approach to Comparative World History, Mellen.
- Felipe Femandez-Aonesto, 2001, Civilizations: Culture. Ambition, and the Transformation of Nature, Free Press.
- George Basala, 1988, The Evolution of Technology, Cambridge University Press.
- Gerhard and Jean Lenski et al, 1982, 1993, Human Societies: An Introduction to Macrosociology,McGraw-Hill.
- Gordon W. Hewes, 2006"Anticivilization," Comparative Civilizations Revie'w 55: 7-11 (reprinted from paper presented at ISCSC meeting, Pittsburgh, 1982; ISCSCArchives)
- Herbert 1. Muller, 1958, The Loom of History, Harper.
- J 2001, General War Among Great Powers in World History, Mellen.
- J. M. Roberts, 1993, Histaty of/he World, Third Edition, Oxford University Press.
- J. R. and W. H. McNeill, 2003, The Human Web, Norton, cited as McNeills.
- Jack R. Harlan, 1967, "A Wild Wheat Harvest in Turkey," Archaeology 20: 197-201.
- Jack R. Harlan,, 1992, Crops and Man, University of Wisconsin Press.
- Jacques Barzun, 2000, From Dawn to Decadence, Perennial.
- Jane Jacobs, 1969, The Economy of Cities, Random House.
- Jane Mcintosh and Clint Twist, 2001, Civilizations: Ten Thousand Yem:\' qf Ancient Hist01y. OKPublishing,
- John K. Hord , Unpublished, The lie That Binds, manuscript, ISCSC Archives (missing in 2005).
- John K. Hord 2007. "Agriculture,'' e-mail-<:omments on Matthew Melko paper "The Origins of Civilizations" nor presented at2007 meeting ofthe ISCSC-witb additional comments from David Wilkinson and A ndrew Targowski, July-September, ISCSC Archives.
- John K. Hord, 1978, "The Civilizational Tree," 32-46 in The Boundaries of Civilizations in Space and lime,Matthew Melko and Leighton R. Scott, editors, University Press of America.

- John P. Sedgwick, Jr., 1962, Structure and Evolution of the Major Cultures, Greensboro NC.
- Kwang-shih Chang, 2000, "Ancient China and its Anthropological Significance," in Lamberg-Karlovsky q. v. 1-12.
- Lewis Mumford, 200l, "How Humans Domesticated Themselves, Invented Agriculture, and Became Civilized." Comparative Civilizations Review, 44: 72-103.
- Lewis Mumford, 1961 , The City in History, Harcourt Brace. Stedman B. Noble, 1999, "Mobility and Conversion,"ISCSC, St.Louis.
- Lewis Mumford, 2000, "Humans are Strikingly Similar, Biologically and Historically," New York, Global Awareness Society.
- Martha Lamberg-Karlovsky, ed., 2000, The Breakout: The Origins of Civilization, Cambridge MA, Peabody Museum Monographs.
- Matthew Melko, 1969, The Nature qfCivilizations, Boston, Porter Sargent.
- Max Weber. 1976 (1909), The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations. tr. by R.I Frank. Humanities Press.
- Oswald Spengler, 1980 (1932) (1917-1921), The Decline of the West, Charles Atlcinson Translation, Knopf.
- Pitirim A. Sorokin, 1957, Social and Cultural Dynamics, abridged edition, Porter Sargent.
- Randall Groves, 2008, "Mind, Civilization, and ChineseMentality," Comparative Civilizations Review.58: 21-35.
- Roger W.Wescott, 2000, Comparing Civilizations: An Unconsensual View, Atherton Press.
- Sing Chew, 2001, World Ecological Degradation: Accumulation, Urbanization and Deforestation, 3000 B.C.-A.D. 2000. Walnut Creek CA, AltaMira.
- Stephen K. Sanderson, 1991, Macrohistory: An Introduction to Human Societies, Harper-Collins.
- Stephen Blaha, 2002b. The Life Cycles of Civilizations, Pingree- Hill.
- William H. McNeill, 1963, The Rise of the West, University of Chicago Press.

ما هي الثقافة الشعبية ؟[1]

جون ستوري

قبل أن ننظر بإمعان إلى الطرق المختلفة التي تم فيها تعريف الثقافة الشعبية وتحليلها، فأنا أريد تلخيص بعض الملامح الهامة للنقاش الذي أثارته دراسة الثقافة الشعبية. وليس في نيتي استباق النتائج المحددة ، ولا المناقشات التي سيتم تقديمها في الفصول التالية. هنا أرغب ببساطة أن أرسم بتفصيل المنظر المفهومي العام للثقافة الشعبية. وهذه مهمة شاقة من عدة نواحٍ. وكما أوضح توني بنيت Tony Bennett (1980) "إن مفهوم الثقافة الشعبية كما هو عليه عديم الفائدة عملياً، فهو وعاء لإذابة معانٍ مُشوشة ومتناقضة، قادرة على إساءة توجيه البحث في أي عدد من المسارات النظرية العمياء(18). وينبع جزء من الصعوبة من الأخروية otherness الضمنية التي هي دائما موجودة/ غائبة عندما نستخدم تعبير الثقافة الشعبية. وكما سنرى في الفصول التالية، فإن الثقافة الشعبية يتم تعريفها دوماً، صراحة أو ضمناً، مقابل الفئات المفاهيمية الأخرى: ثقافة (الفولكلور)، الثقافة الجماهيرية، الثقافة السائدة، ثقافة الطبقة العاملة، الخ. وان أي تعريف كامل يجب أن يأخذ هذا بعين الاعتبار. إضافة إلى ذلك، وكما سنرى، فمهما كانت الفئة المفاهمية المستخدمة كالآخر الغائب للثقافة الشعبية فإنها ستؤثر دوماً وبقوة على الدلالات التي نقدمها عندما نستخدم تعبير "الثقافة الشعبية".

ولهذا، كي ندرس الثقافة الشعبية، فإن علينا أولا مواجهة الصعوبة التي يطرحها التعبير نفسه. بمعنى "أنه اعتماداً على طريقة الاستعمال، فإن مجالات استقصاء مختلفة تماماً، وأشكال تعريفات نظرية، وتركيزاً تحليلياً، يتم طرحها" (20). ونحن نظن أن النقاش الرئيسي الذي سيخرج به القارئ من هذا الكتاب هو أن الثقافة الشعبية هي في النتيجة فئة مفاهيمية فارغة، فئة يمكن ملؤها بطائفة متنوعة من الطرق المتناقضة غالباً، اعتماداً على سياق الاستعمال.

- **الثقافة Culture**

كي نُعرّف الثقافة الشعبية فإن علينا أولاً تعريف مصطلح "الثقافة". يدعو ريموند ويليامز Raymond Williams (1983) الثقافة "واحدة من الكلمتين أو الثلاث كلمات الأكثر تعقيداً في اللغة الانجليزية " (87). ويقترح ويليامز ثلاثة تعريفات عريضة: فأولاً يمكن استخدام "الثقافة للإشارة إلى العملية العامة للتطور الفكري والروحي والجمالي" (90). فباستطاعتنا، مثلاً، أن نتحدث عن التطور الثقافي لأوروبا الغربية ونحن نعني فقط العوامل الفكرية، والروحية والجمالية — الفلاسفة العظام، والفنانون العظام، والشعراء العظام. وسيكون هذا تشكيلاً أو صياغة مفهومة بشكل كامل. والاستخدام الثاني لكلمة "ثقافة" قد يوحي بـ "طريقة محددة للحياة سواء لشخص أو لفترة أو لمجموعة "(المصدر نفسه). وباستخدام هذا المعنى فعندما نتحدث عن التطور الثقافي لأوروبا الغربية . فقد يكون في ذهننا ليس فقط العوامل الفكرية والجمالية، ولكن، على سبيل المثال، تطور التعليم (محو الأمية)، والعطلات، والرياضة، والاحتفالات الدينية.

---

[1] جون ستوري النظرية الثقافية والثقافة الشعبية ترجمة د. صالح خليل أبوأصبع و د. فاروق منصور 5th ed, Harlow: Pearson Education..

وأخيرا، يقترح ويليامز Williams أن مصطلح الثقافة يمكن استخدامه بالإشارة إلى "الأعمال والممارسات الفكرية وبخاصة النشاطات الجمالية. (المصدر نفسه). وبكلمات أخرى، فإن الثقافة هنا تعني النصوص والممارسات التي تكون وظيفتها الرئيسية هي الدلالة على المعنى، أو إنتاجه، أو أن تكوّن المناسبة لإنتاجه. ومصطلح الثقافة بهذا المعنى الثالث هو مرادف لما يدعوه البنيويون structuralists وما بعد البنيويين post-structuralists "الممارسات الدالة أو المعبرّة" (انظر الفصل السادس). وباستخدام هذا التعريف فمن المحتمل أن تفكّر بأمثلة مثل الشعر، والرواية، والباليه، والأوبرا، والفنون الجميلة. والحديث عن الثقافة الشعبية يعني في العادة "تعبئة" أو تحريك المعنيين الثاني والثالث لكلمة "ثقافة". ويتيح المعنى الثاني-الثقافة كطريقة محددة من الحياة – التحدث عن ممارسات مثل العطلة على شواطئ البحر، واحتفالات عيد الميلاد، والثقافة الفرعية للشباب، كأمثلة عن الثقافة. وعادة ما يشار إلى هذه على أنها الثقافات المعاشة أو الممارسات practices. والمعنى الثالث – الثقافة كممارسة دالة – تتيح لنا الحديث عن المسلسلات الخفيفة soap opera، وموسيقى البوب، والكاريكاتير (الكرتون) كأمثلة على الثقافة. وعادة ما يرجع إلى هذه على انها نصوص texts. وقلة من الناس قد يتخيلون التعريف الأول لويليامز عند التفكير بالثقافة الشعبية.

- **الأيديولوجية Ideology**

قبل أن نتحول إلى التعريفات المختلفة للثقافة الشعبية، هناك اصطلاح آخر يجب علينا التفكير به، وهو الأيديولوجية. والأيديولوجية مفهوم حاسم في دراسة الثقافة الشعبية. وقد دعاها جرايم تيرنر Graeme Turner (1996) "أكثر فئة مفاهيمية أهمية في دراسات الثقافة" (182). وحتى أن جيمس كاري James Carey (1996) قد اقترح أنه "يمكن وصف الدراسات الثقافية البريطانية ببساطة أكثر، وربما بدقة أكثر، على أنها دراسات أيديولوجية".(65). ومثل الثقافة، فإن للأيديولوجية عدة معانٍ متنافسة. وفهم هذا المفهوم غالباً ما يتعقد بحقيقة أنه في معظم التحليلات الثقافية فإنه يستعمل بالتبادل مع الثقافة نفسها، وخاصة الثقافة الشعبية. وحقيقة أن تعبير الأيديولوجية قد تم استعماله للإشارة إلى نفس القطاع المفهومي كالثقافة والثقافة الشعبية، يجعله مصطلحاً هاماً في أي فهم لطبيعة الثقافة الشعبية.وفيما يلي بحث موجز لخمس طرق فقط من الطرق العديدة لفهم الأيديولوجية. ونحن سننظر فقط في تلك المعاني التي لها علاقة بالثقافة الشعبية.

أولا، يمكن أن تشير الأيديولوجية إلى مجموعة متماسكة من الأفكار المصاغة باتساق من قبل مجموعة من الأشخاص. فمثلاً، باستطاعتنا التحدث عن "الأيديولوجية المهنية" لنشير إلى الأفكار التي تكوّن ممارسات مجموعة مهنية بعينها. ونستطيع التحدث أيضا عن "أيديولوجية حزب العمال". وهنا قد نكون نشير إلى مجموعة الأفكار السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تعرب عن طموحات الحزب ونشاطاته.
و يميل **التعريف الثاني** إلى تمويه، أو تحريف، أو إخفاء معين. وتستخدم الأيديولوجية هنا للإشارة الى كيف أن بعض النصوص والممارسات تقدم صوراً محرّفة عن الواقع . فهي تقدم ما يدعى أحياناً "الضمير الزائف". وهذه التحريفات، كما يجادلون، تعمل لصالح أصحاب القوة ضد مصالح من لا قوة لهم. وباستخدام هذا التعريف، بإمكاننا الحديث عن الأيديولوجية الرأسمالية. وما يمكن أن يكون مغرياً في هذا الاستعمال هو الطريقة التي تخفي فيها الأيديولوجية حقيقة هيمنة أولئك الذين في السلطة: فالطبقة المهيمنة لا ترى نفسها مُستغِلة أو قامعة . وربما ما هو أكثر أهمية هو الطريقة التي تخفي الأيديولوجية بها حقيقة التبعية

عن أولئك الذين لا قوة لهم: فالطبقات التابعة لا ترى نفسها مُستغلّة أو مقموعة. وهذا التعريف مستقى من افتراضات معينة حول ظروف إنتاج النصوص أو الممارسات. ويقال إنها "الانعكاسات" أو "التعبيرات" فائقة التنظيم عن علاقات القوة للأساس الاقتصادي للمجتمع. وهذا هو أحد الافتراضات الجوهرية للماركسية الكلاسيكية. وفيما يلي صيغة كارل ماركس (1976_a) الشهيرة:

في الإنتاج الاجتماعي لوجودهم، يدخل الناس في علاقات حتمية وضرورية، والتي هي مستقلة عن إرادتهم، وهي تحديداً علاقة الإنتاج المتعلق بمرحلة حاسمة من تطور قواهم المادية للإنتاج. ومجموع علاقات الإنتاج هذه تشكل الكيان الاقتصادي للمجتمع، وهو الأساس الحقيقي التي يرتفع فيه البنيان الأعلى التشريعي والسياسي والذي تتصل به أشكال محددة من الوعي الاجتماعي. و يكيف وضع إنتاج الحياة المادية بشكل عام عملية الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية" (3).

وما يقترحه ماركس هو أن الطريقة التي ينظم بها المجتمع أدوات إنتاجه الاقتصادي سيكون لها تأثير حاسم على نمط الثقافة التي ينتجها المجتمع أو يجعلها ممكنة. والإنتاج الثقافي لما يسمى علاقة القاعدة/ البنيان الأعلى هذه يسمى أيديولوجية إلى حد أنه، ونتيجة لهذه العلاقة، يدعم صراحة أو ضمناً مصالح المجموعات المهنية التي تستفيد سياسياً، واقتصادياً، وثقافياً من هذا التنظيم الاقتصادي الخاص للمجتمع. وسنتناول في الفصل الرابع التعديلات التي أدخلها ماركس وفريدريك انجلز على هذه الصيغة، والطريقة التي قام بها الماركسيون اللاحقون بإدخال تعديل أكثر لما أصبح معتبراً من قبل كثير من النقاد الثقافيين رواية ميكانيكية لما يمكن أن نسميه العلاقات الاجتماعية للثقافة والثقافة الشعبية. ومع ذلك، وبعد قول هذا، فإنها على أي حال قضية:

قبول فكرة أن تدفق حركة سير السببية داخل المجتمع مبنية بشكل غير متساو، بحيث أن الاقتصاد، بطريقة مميزة، يؤثر على العلاقات السياسية والأيديولوجية بطرق ليست حقيقية بصورة معاكسة، وأصبح ينظر إليها على أنها تشكل "الموقف المحدود" للماركسية. ويقال إن التخلي عن هذا الإدِّعاء يعني أن الماركسية تتوقف عن أن تكون ماركسية (بنيت Bennett، 1982_a : 81)

و يمكننا أيضا استخدام الأيديولوجية بهذا المعنى العام للإشارة إلى علاقات القوة خارج هده الطبقة(. فعلى سبيل المثال، يتحدث النسويون feminists (أنصار المرأة) عن قوة الأيديولوجية الأبوية وكيف تعمل لإخفاء، وتحريف، وستر العلاقة بين الجنسين (الجندرية) في مجتمعنا (انظر الفصل السابع). وسندرس في الفصل 8 أيديولوجية العنصرية racism.

وتعريف ثالث للأيديولوجية (له علاقة وثيقة، وبطريقة ما، يعتمد على التعريف الثاني) إذ يستخدم هذا المصطلح للإشارة إلى الأشكال الأيديولوجية (ماركس Marx, 1976_a: 5).ويهدف هذا الاستخدام إلى لفت الانتباه إلى الطريقة التي تقدم بها دائما النصوص (القصص التلفزيونية، أغاني البوب، الروايات، الأفلام الروائية feature films ، الخ) صورة معينة عن العالم. ويعتمد هذا التعريف على فكرة أن المجتمع هو متضارب بدلاً من أن يكون توافقياً، وهو مبنيّ على عدم المساواة، والاستغلال، والقمع. ويقال أن النصوص تنحاز عن وعي أو لا وعي، إلى أحد الجانبين في هذا الصراع. ويلخص الكاتب المسرحي الألماني برتولت بريخت Bertolt Brecht (1978) هذه النقطة: " المسرحية ، جيدة كانت أم رديئة، تضم دوماً صورة عن العالم ... وليس هناك مسرحية أو عرض مسرحي لا يؤثر بطريقة ما على نزعات الجمهور ومفاهيمه، الفن لا يكون أبداً دون عواقب (1-150). ويمكن تعميم نقطة بريخت لتنطبق على كل النصوص. والطريقة الأخرى لقول هذا هو ببساطة المحاجة بأن جميع النصوص هي سياسية في نهاية المطاف. أي أنها تقدم معانٍ

أيديولوجية متنافسة للطريقة التي يكون عليها العالم أو التي يجب أن يكون عليها. وهكذا، فإن الثقافة الشعبية، كما يدعي هول Hall (2009a)، هي موقع حيث «يخلق فيه فهم جمعي اجتماعي»: وهي حقل تلعب عليه «سياسات الدلالة» في محاولة لكسب الناس إلى طرقٍ معينة لرؤية العالم (122-123).

والتعريف الرابع للأيديولوجية هو ذلك المرتبط بالعمل المبكر للمُنظّر الثقافي الفرنسي رولان بارت Roland Barthes (والذي سنبحثه بتفصيل أكثر في الفصل السادس). يرى بارت أن الأيديولوجية (أو «الخرافة myth» كما يسميها بارت نفسه) تعمل بشكل رئيسي على المعاني الدلالية، والثانوية، وغالباً المعاني اللاواعية التي تحملها النصوص والممارسات، أو تجبر على حملها. فمثلاً، في نشرة لحزب المحافظين Conservative Party اذيعت عام 1990، انتهت بكلمة «إشتراكية» وهي موضوعة فوق صورة لقضبان سجن حمراء. وما تم الإيحاء به هو أن اشتراكية حزب العمال Labour Party هي مرادفة للسجن الاجتماعي والاقتصادي والسياسي. وكان البث التلفزي يحاول تثبيت دلالات كلمة «الاشتراكية». وعلاوة على ذلك، فإنها كانت تأمل في وضع الاشتراكية في علاقة ثنائية تعني فيها عدم الحرية، بينما تدل «المحافظة» على الحرية. وبالنسبة لبارت Barthes ، فإن هذا سيكون مثالاً كلاسيكياً على عمليات الأيديولوجية التي تحاول جعل ما هو جزئي ومحدد، عالمياً وشرعياً، أي محاولة لتمرير ما هو ثقافي (أي من صنع الإنسان) وكأنه طبيعي (أي موجود). وبصورة مشابهة، يمكن الإدّعاء أنه في المجتمع البريطاني، فإن البيض، والذكور، و محبي الجنس الآخر heterosexual ، والطبقة المتوسطة هم غير مميزين بمعنى أنهم «الطبيعيون»، أو «العاديون» أو «العالميون»، وخلاف ذلك من طرق الوجود هي تنوعات دونية عن الأصل. وهذا يبدو واضحاً في تعبيرات مثل مغنية بوب أنثى، صحفي أسود، كاتب من الطبقة الكادحة، كوميدي مثلي الجنس. وفي كل مرة يستخدم المصطلح الأول لتأهيل أو تعريف الثاني باعتباره انحرافا عن الفئات «العالمية» لمغني البوب، والصحافي، والكاتب، والكوميدي.

وتعريف خامس كان مؤثراً جداً في سبعينات وأوائل ثمانينات القرن الماضي. وهو تعريف الأيديولوجية الذي طوره الفيلسوف الماركسي الفرنسي لويس التوسير Louis Althusser. وسنناقش التوسير بتفصيل أكثر في الفصل الرابع. وأنا هنا سأقدم ببساطة موجزاً لبعض النقاط الرئيسية حول واحد من تعريفاته للأيديولوجية. والفكرة الرئيسية التي ينافح التوسير عنها هي رؤية الأيديولوجية ليس كمجرد مجموعة من الأفكار، ولكن كممارسة مادية. وما يعنيه بهذا هو أن الأيديولوجية تواجه في ممارسات الحياة اليومية وليس ببساطة في أفكار معينة حول الحياة اليومية.

وأساساً، فإن ما في ذهن التوسير Althusser هو الطريقة التي يكون فيها لبعض الطقوس والعادات الأثر في أن تربطنا بالنظام الاجتماعي: النظام الاجتماعي المتسم بقدر هائل من عدم المساواة في الثروة، والمكانة (الوضع الاجتماعي)، والقوة. وباستخدام هذا المصطلح فإننا نستطيع وصف عطلة على شاطئ البحر أو احتفالات عيد الميلاد كأمثلة على الممارسات الأيديولوجية. وهذا من شأنه أن يشير إلى الطريقة التي تقدم فيها المتعة والانعتاق من الطلبات المعتادة للنظام الاجتماعي، ولكنها في النهاية تعيدنا إلى أمكنتنا في النظام الاجتماعي منتعشين ، وعلى استعداد للتسامح مع استغلالنا وقهرنا ، حتى حلول العطلة الرسمية التالية. وبهذا المعنى، تعمل الأيديولوجية على إعادة إنتاج الأحوال الاجتماعية، والعلاقات الاجتماعية الضرورية من أجل استمرار الأحوال الاقتصادية والعلاقات الاقتصادية للرأسمالية.

لقد درسنا حتى الآن باختصار الطرق المختلفة لتعريف الثقافة والأيديولوجية. وما يجب أن يكون واضحاً الآن هو أن الثقافة والأيديولوجية تغطيان إلى حد كبير نفس المساحة المفهومية، والفرق الرئيسي بينهما هو أن الأيديولوجية تضيف بعداً سياسيا إلى الحقل المشترك. وبالإضافة إلى ذلك، فإن تقديم مفهوم الأيديولوجية

يوحي بأن العلاقات بين القوة والسياسة تميز لا محالة المشهد الثقافي/ الأيديولوجي؛ وهي توحي بأن دراسة الثقافة الشعبية ترقى إلى شيء أكثر من مجرد مناقشة الترفيه والراحة.

• الثقافة الشعبية

ثمة طرق مختلفة لتعريف الثقافة الشعبية. وهذا الكتاب هو بالطبع، في جزء منه، عن تلك العملية تحديداً، عن الطرق المختلفة التي تحاول من خلالها المقاربات النقدية المختلفة تثبيت معنى الثقافة الشعبية. ولهذا، فإن كل ما سنحاول فعله في بقية هذا الفصل هو رسم ستة تعريفات للثقافة الشعبية، والتي هي في طرقها المختلفة والعامة تعطي شكلاً لدراسة الثقافة الشعبية. ولكن، أولاً بضع كلمات عن المصطلح "الشعبية".

يشير ويليامز Williams (1983) إلى أربعة معانٍ واضحة، هي: "محبوبة جداً من قبل العديد من الناس"؛ و "أنواع دونية من العمل"؛ و "أعمال تم إطلاقها عن قصد لكسب ود الشعب"؛ و "الثقافة المصنوعة فعلاً من قبل الناس لأنفسهم" (237). ومن الواضح، إذن، ان أي تعريف للثقافة الشعبية سيفسح المجال لمزيج معقد من المعاني المختلفة لمصطلح "الثقافة" مع المعاني المختلفة لمصطلح "الشعبية". وتاريخ ارتباط النظرية الثقافية مع الثقافة الشعبية هو لذلك تاريخ الطرق المختلفة التي ارتبط بها المصطلحان من خلال العمل النظري ضمن سياقات تاريخية واجتماعية محددة.

ونقطة الإنطلاق الواضحة في أي محاولة لتعريف الثقافة الشعبية هي القول بأن الثقافة الشعبية هي ببساطة الثقافة المرغوبة، أو المحبوبة كثيرا من قبل كثير من الناس. ودون شك فإن مثل هذا المؤشر الكمي سينال موافقة الكثير من الناس. ونستطيع أن ندرس مبيعات الكتب، ومبيعات السي ديCD ومبيعات الدي في دي DVD . كما نستطيع دراسة سجلات الحضور في الحفلات الموسيقية، والأحداث الرياضية، والمهرجانات. كما نستطيع أيضاً أن ندقق أرقام بحوث السوق عن تفضيلات الجمهور للبرامج التلفزيونية المختلفة. ومثل هذا العدّ سيخبرنا دون شك بالشيء الكثير. وقد تكون الصعوبة، من قبيل المفارقة، انه سيخبرنا بأكثر مما هو مطلوب. وما لم نتفق على رقم يكون ما فوقه ثقافة شعبية، وما دونه مجرد ثقافة، فإننا قد نجد أن ما هو مرغوب به أو ما هو محبوب كثيراً من قبل العديد من الناس يضم الكثير ليكون فعلياً عديم الفائدة كتعريفٍ مفهومي للثقافة الشعبية. وعلى الرغم من هذه المشكلة. فما هو واضح أن أي تعريف للثقافة الشعبية يجب أن يتضمن بعداً كمياً.

ستبدو شعبية الثقافة على أنها تطلب ذلك. وما هو واضح على أي حال هو أن المؤشر الكمي بحد ذاته لا يكفي لتوفير تعريف وافٍ للثقافة الشعبية. ومن شبه المؤكد ان مثل هذا العد سيتضمن "الثقافة الرفيعة" المعترف بها رسمياً ، والتي هي من حيث مبيعات الكتب والاسطوانات وتقديرات الجمهور للأعمال الدرامية التلفزيونية من الكلاسيكيات، والتي تستطيع تبرير الإدّعاء بأنها "شعبية" في هذا المعنى: (بنيت، Bennett، 1980: 1-20).

والطريقة الثانية لتعريف الثقافة الشعبية هي القول بأنها الثقافة المتبقية بعد أن قررنا ما هو ثقافة رفيعة. والثقافة الشعبية بهذا التعريف هي فئة متخلفة أو فضالة، هي هناك لاستيعاب النصوص والممارسات التي أخفقت في تحقيق المعايير المطلوبة للتأهل كثقافة رفيعة. وبعبارة أخرى، هي تعريف للثقافة الشعبية على أنها ثقافة دنيا. وما يمكن أن يتضمنه اختيار الثقافة/ الثقافة الشعبية هو سلسلة من الأحكام القيمية على نص أو ممارسة معينين. وعلى سبيل المثال، فإننا قد نريد الإصرار على تعقيد رسمي. وبعبارة أخرى، وحتى تكون ثقافة حقيقية فيجب أن تكون صعبة. أو كونها صعبة يضمن بالتالي وضعها الحصري كثقافة رفيعة. وصعوبتها بالذات تستبعد حرفياً، استبعاداً يضمن محصورية (تميز) جمهورها. ويرى عالم الاجتماع الفرنسي بيير بورديو Pierre Bourdieu أن الفروق الثقافية من هذا النوع غالباً ما يتم استخدامها لدعم التمييزات الطبقية. والذوق هو فئة أيديولوجية بعمق: فهو يقوم بوظيفة صانع "للطبقة" (باستخدام المصطلح بمعنيين ليعني كلاً من فئة اقتصادية اجتماعية واقتراح مستوى معين من المكانة). وبالنسبة

لبورديو Bourdieu (1984) فإن استهلاك الثقافة يكون أولا باستعداد، وبوعي، وعن قصد، لتحقيق الوظيفة الاجتماعية لجعل الفروق الاجتماعية شرعية (5). وسنبحث هذا بتفصيل أوسع في الفصلين التاسع والعاشر.

وهذا التعريف للثقافة الشعبية غالباً ما يكون مدعوماً بإدِّعاءات أن الثقافة الشعبية هي ثقافة تجارية من إنتاج الجمهور، في حين ان الثقافة الرفيعة هي نتيجة عمل خلاق فردي. ولهذا فإن الأخيرة تستحق فقط الاستجابة الأخلاقية والجمالية، أما الأولى فتطلب فقط تفتيشاً اجتماعياً عابراً لفتح القليل الذي تقدمه.

ومهما كانت الطريقة المستخدمة، فإن أولئك الذين يرغبون في الدفاع عن التقسيم بين الثقافة الرفيعة والثقافة الشعبية يصرون عموماً على أن التقسيم بين الثقافتين واضح جداً. وعلاوة على ذلك، فليس فقط أن هذا التقسيم واضح، ولكنه عابر للتاريخ – ثابت في كل الأوقات.

وهذه النقطة الأخيرة يتم الإصرار عليها عادة، خاصة إذا كان التقسيم يعتمد على قيم نصية أساسية مفترضة. وهناك الكثير من المشكلات مع هذا اليقين. فمثلاً ينظر إلى ويليام شكسبير الآن على أنه مثال الثقافة الرفيعة، مع أن أعماله كانت حتى نهاية القرن التاسع عشر معتبرة إلى حد كبير جداً جزءا من المسرح الشعبي (1). ويمكن أن تقال نفس النقطة عن أعمال تشارلز ديكنز. وبالمثل يمكن ان ينظر إلى الفيلم الأسود film noir* على أنه اجتاز الحدود المفترضة التي تفصل بين الثقافة الشعبية والرفيعة: وبعبارة أخرى، فإن ما بدأ كسينما شعبية هو الآن حكر على الأكاديميين ونوادي السينما (2). ومثال حديث عن حركة التجارة الثقافية -في الاتجاه الآخر هو تسجيلات لوشيانو بافاروتي Luciano Pavarotti [لاوبرا] نيسون دورما Nessun Dorma من تأليف بوتشيني Puccini. فحتى أكثر المدافعين ضراوة عن الثقافة الرفيعة لا يريدون استثناء بافاروتي او بوتشيني من منطقتها المختارة. ولكن في عام 1990استطاع بافاروتي من أخذ نيسون دورما إلى الرقم واحد في الجدول البريطاني [للأغاني والموسيقى] the British charts. ومثل هذا النجاح التجاري وبأي تحليل كمي يجعل من المؤلف، والمؤدي، واللحن ثقافة شعبية (3). وفي الحقيقة أن أحد الطلاب الذين أعرفهم اشتكى فعلياً من الطريقة التي يفترض أنه جرى بها تقليل قيمة اللحن لنجاحه التجاري. وقد ادعى انه يجد من المحرج الآن أن يستمع إلى اللحن خشية أن يظن أحد أن ذوقه الموسيقي كان ببساطة نتيجة أنه قد أصبح لحن موسيقى البي بي سي BBC الرسمية كلحن الملعب الرئيسي لكأس العالم. وقد ضحك الطلاب الآخرون واستهزأوا. ولكن هذه الشكوى تبرز شيئاً هاماً جداً عن الفجوة بين الرفيع/ الشعبي: الاستثمار النخبوي الذي يضعه البعض في استمراره.

في 30 يوليو (تموز)، 1991 قدم بافاروتي حفلاً موسيقياً مجانياً في هايد بارك في لندن. وكان المتوقع أن يحضر حوالي 250,000 شخص، ولكن بسبب المطر الغزير كان عدد من حضروا فعلاً هو حوالي 100,000. وهناك أمران حول الحدث مهمان لدارس الثقافة الشعبية. الأول، هو الشعبية الهائلة لهذا الحدث.

---

* film noir، الترجمة الفرنسية لـ Black film، وهو مصطلح سينمائي يصف أفلام دراما هوليوود التي تركز على التوجهات الإجرامية والدوافع الجنسية. وقد برزت هذه الأفلام بشكل عام من أوائل الأربعينات وحتى أواخر الخمسينات من القرن الماضي. ويشار إليها أحياناً باسم الميلودراما. (المترجمان)

وباستطاعتنا ربط هذا بحقيقة أن ألبومي بافاروتي السابقين (اسنشل بافاروتي 1، واسنشل بافاروتي 2) قد تصدر كلاهما جداول ألبومات الموسيقى البريطانية. ويمكن أن تبدو شعبيته الواضحة وكأنها تظهر التساؤل حول التقسيم الواضح بين الثقافة الرفيعة والشعبية.والثاني، يبدو أن مدى شعبيته يهدد المقصورية (أو التفرد) الطبقي لتقسيم الرفيع/ الشعبي. ولذلك فمن المثير للاهتمام ملاحظة الطريقة التي تناولت بها وسائل الإعلام هذا الحدث. فقد حملت جميع الصحف البريطانية الشعبية tabloid أخباراً عن الحدث على صفحاتها الأولى. فصحيفة الديلي ميرور The Daily Mirror، على سبيل المثال، كرست خمس صفحات للحفل الموسيقي. وما كشفت عنه تغطية الصحيفة الشعبية هو محاولة واضحة لإظهار الحدث كثقافة شعبية.

أما صحيفة الصن The Sun، فقد اقتبست من امرأة قالت: ﷺلا استطيع تحمل الذهاب إلى دور الأوبرا الفاخرة بأزياء أنيقة وادفع 100 جنيه للمقعدﷺ. وكتبت الديلي ميرور افتتاحية ادعت فيها أن أداء بافاروتي ﷺلم يكن للأغنياءﷺ ولكن ﷺللآلاف ... الذين قد لا يستطيعون أبداً في العادة قضاء ليلة مع نجم اوبراليﷺ.

وعندما جرت تغطية هذا الحدث على برامج التلفزيون الإخبارية في وقت الغذاء في اليوم التالي، جرى ضم التغطية الصحفية الشعبية كجزء من المعنى العام للحدث . وقد قامت كل من أخبار الساعة الواحدة للبي بي سي وأخبار 12:30 للاي تي في ITV بالإشارة إلى الطريقة التي غطت بها الصحف الشعبية الحفل الموسيقي . وأكثر من ذلك، المدى الذي غطت به هذا الحفل.

وبدا فجأة أن القناعات القديمة للمشهد الثقافي قد أصبحت في موضع شك. ومع ذلك كانت هناك بعض المحاولات المبذولة لإعادة تقديم القناعات القديمة: ﷺيقول بعض النقاد أن حديقة عامة ليست مكاناً لتقديم الأوبراﷺ (أخبار الساعة الواحدة)؛ ﷺقد يظن بعض المتحمسين للأوبرا أنها جميعاً مبتذلة قليلاًﷺ (أخبار 12:30). ورغم أن مثل هذه التعليقات تستدعي شبح حصرية الثقافة الرفيعة، إلا أنها بشكل غريب تبدو خاسرة من أن تتمكن من شراء أي شيء عن الحدث. والتقسيم الثقافي الواضح كما بدا بين الثقافة الرفيعة والشعبية لم يعد يبدو واضحاً جداً. وبدا فجأة أنه تم حلول الاقتصادي مكان الثقافي كاشفاً عن تقسيم بين ﷺالغنيﷺ وﷺالالافﷺ.

وكانت الشعبية الكبيرة للحدث هي بالذات ما أرغم أخبار التلفزيون على مواجهة القناعات الثقافية القديمة، وفي نهاية المطاف جعلها مطلوبة. ويمكن توضيح هذا جزئياً بالعودة إلى المعنى المتناقض للمصطلح ﷺشعبيﷺ4. فمن الناحية الأولى، يقال أن شيئا هو جيد لأنه شعبي. ومثال على هذا الاستخدام: لقد كان أداءً شعبياً. ومع ذلك، من ناحية أخرى، قد يقال أن شيئاً هو سيء لنفس السبب. انظر إلى المتعارضات الثنائية في الجدول 1.1 . ويبين هذا بشكل واضح تماماً الطريقة التي تحمل الثقافة الشعبية في داخل ميدانها التعريفي دلالات الدونية؛ الثقافة الثانية الأفضل لهؤلاء الذين لا يستطيعون فهم، ناهيك عن تقدير، الثقافة الحقيقية – ما يدعوه ماثيو ارنولد Mathew Arnold ﷺأفضل ما تم التفكير به وقيل في العالمﷺ (انظر الفصل الثاني).

الجدول 1.1 الثقافة الشعبية كثقافة دنيا	
صحافة شعبية	صحافة نوعية
أفلام (سينما) شعبية	أفلام (سينما) فنية
الترفيه الشعبي	الفن

ويجادل هول Hall (2009b) بأن ما هو مهم هنا ليس حقيقة ان الأشكال الشعبية ترتقي وتهبط "السلم المتحرك الثقافي"، فما هو أكثر أهمية هي "القوى والعلاقات التي تحافظ على التمييز، والفرق ... المؤسسات والعمليات المؤسسية ... المطلوبة للمحافظة على كل منها ولتشير باستمرار إلى الفرق بينها"(514). وهذا هو بشكل رئيسي عمل النظام التربوي وترويجه لتقاليد مختارة (انظر الفصل الثالث).

والطريقة الثالثة لتعريف الثقافة الشعبية هي أنها "الثقافة الجماهيرية mass culture". وهذا يعتمد بشكل كبير على التعريف السابق. وسوف نناقش منظور الثقافة الجماهيرية في الفصل الثاني، ولهذا فإن كل ما سنفعله هنا هو ذكر الاصطلاحات الأساسية لهذا التعريف. والنقطة الأولى هي أن أولئك الذين يشيرون للثقافة الشعبية كثقافة جماهيرية يريدون تأسيس أن الثقافة الشعبية هي ثقافة تجارية ميئوس منها. فهي منتجة جماهيرياً للاستهلاك الجماهيري. وجمهورها هو كتلة من المستهلكين غير المميزين. والثقافة نفسها هي قابلة للصياغة والتحكم بها (إلى اليمين السياسي أو اليسار اعتماداً على من يقوم بالتحليل). وهي ثقافة يتم استهلاكها بدماغ مخدر وسلبية مبلّدة للذهن. ولكن، كما يبين جون فيسك John Fiske (1989_a) " تفشل ما بين 80 و 90 بالمائة من المنتجات الجديدة رغم الدعاية المكثفة ... وكثير من الأفلام تفشل حتى في استرجاع تكاليف الترويج لها من شباك التذاكر" (31). ويبين سيمون فريث Simon Frith (147: 1984) أيضاً أن حوالي 80 بالمائة من الأغاني الفردية والألبومات تخسر مالياً. ومن الواضح أن هذه الإحصاءات يجب أن تثير تساؤلات حول فكرة أن الاستهلاك هو نشاط أوتوماتيكي وسلبي. (انظر الفصلين السابع و العاشر).
وأولئك الذين يعملون ضمن منظور الثقافة الجماهيرية عادة ما يكون في ذهنهم "عصر ذهبي" سابق عندما كانت الأمور الثقافية مختلفة جداً. وهذا يأخذ عادة واحداً من شكلين: مجتمع عضوي ضائع أو ثقافة فولكلورية مفقودة. ولكن، كما يشير فيسك Fiske (1989a)، في المجتمعات الرأسمالية ليس هنا ما يسمى ثقافة شعبية أصيلة تقاس مقابلها الثقافة الجماهيرية "غير الأصيلة".، وبالتالي فإن النواح على الأصالة هو ممارسة عقيمة في النوستالجيا الرومانسية" (27). وهذا صحيح أيضا بالنسبة للمجتمع العضوي "المفقود". ومدرسة فرانكفورت Frankfurt School كما سنرى في الفصل الرابع، تضع العصر الذهبي المفقود ليس في الماضي، بل في المستقبل.
وبالنسبة لبعض النقاد الثقافيين الذين يعملون ضمن نموذج الثقافة الجماهيرية، فإن هذه الثقافة الجماهيرية ليست فقط ثقافة مفروضة مسلوبة المعنى، ولكنها في معنى واضح يمكن تعريفها،بأنها ثقافة أمريكية مستوردة: "إن كانت الثقافة الشعبية في شكلها المعاصر قد تم اختراعها في مكان ما واحد، فإنه ... في المدن الكبيرة للولايات المتحدة، وقبل كل شيء في نيويورك" (مالتباي Maltby، 1989:11). والإدّعاء أن الثقافة الشعبية هي ثقافة أمريكية له تاريخ طويل ضمن التخطيط النظري للثقافة الشعبية. وهي تعمل تحت تعبير "الأمركة Americanization". وفكرتها الرئيسية هي أن الثقافة البريطانية قد انحدرت تحت تأثير المجانسة للثقافة الأمريكية.

و هناك أمران يمكن أن نقولهما مع بعض الثقة حول الولايات المتحدة والثقافة الشعبية. أولا، وكما أشار أندرو روس Andrew Ross (1989) "لقد كانت الثقافة الشعبية في أمريكا مركزية اجتماعياً ومؤسساتياً

لفترة أطول وبصورة أكثر أهمية منها في أوروبا (7). وثانياً، ورغم أن توافر الثقافة الأمريكية في جميع أنحاء العالم أمر غير مشكوك فيه، ولكن كيف أن ما هو متوافر قد استهلك هو أمرٌ أقل ما يقال فيه أنه متناقض (انظر الفصل التاسع).

وما هو صحيح انه في خمسينات القرن الماضي (أحد الفترات الرئيسية في الأمركة)، فإن الثقافة الأمريكية لكثير من الشبان الصغار في بريطانيا، كانت تمثل قوة تحرر ضد القناعات الرمادية لحياة كل يوم البريطانية.

وما هو واضح أيضاً، أن الخوف من الأمركة يرتبط ارتباطاً وثيقاً بانعدام الثقة (بغض النظر عن الأصل الوطني) في الأشكال الأخذة بالظهور للثقافة الشعبية. وكما هو الحال مع منظور الثقافة الجماهيرية عموما، فإن هناك للمناقشة صيغاً سياسياً يسارية ويمينية . وما هو تحت التهديد إما أنه القيم التقليدية للثقافة الرفيعة أو الطريقة التقليدية لحياة الطبقة العاملة المعرضة للإغراء.

هناك ما يمكن أن نسميه الصيغة الحميدة لمنظور الثقافة الجماهيرية، فينظر إلى النصوص والممارسات للثقافة الشعبية كأشكال من الفنتازيا (خيال) العامة/ الجمهور. وتفهم الثقافة الشعبية على أنها عالم حلم جماعي.

وكما يدّعي رتشارد مالتباي Richard Maltby (1989) توفر الثقافة الشعبية تهرباً هو ليس بالهروب من، ولا إلى، أي مكان، ولكن هروباً من أنفسنا الطوبائية (14).وبهذا المعنى، فإن الممارسات الثقافية مثل عيد الميلاد وعطلة شاطئ البحر، كما يمكن المجادلة ، إنها تعمل إلى حد كبير بنفس الطريقة كما تعمل الأحلام: فهي تعبر، في صيغة متخفية، عن رغبات وتمنيات جماعية (ولكنها مكبوتة). وهذه صيغة حميدة من نقد الثقافة الجماهيرية لأنها كما يشير مالتباي Maltby إذا كانت جريمة الثقافة الشعبية انها أخذت أحلامنا وعلّبتها وباعتها ثانية لنا، فإنه أيضاً إنجاز للثقافة الشعبية أنها جلبت لنا المزيد والمزيد من الأحلام المتنوعة أكثر مما كنا نعرفه في أي وقت مضى (المصدر نفسه).

والبنيوية Structuralism ، وان لم توضع عادة ضمن منظور الثقافة الجماهيرية، وبالتأكيد أنها لا تقاسمها نهجها الأخلاقي، إلا أنها على أي حال ترى الثقافة الشعبية كنوع من الآلة الأيديولوجية التي تعيد، دون جهد تقريباً، إنتاج البنى السائدة للقوة. وينظر للقراء وكأنهم مغلق عليهم /مقيدون داخل مواقف قرائية محددة. وهناك مجال قليل أمام نشاط القارئ أو تناقض النصوص. وجزء من نقد ما بعد البنيوية للبنيوية هو فتح مساحة النقد التي يمكن معالجة هذه المسائل داخلها. وسيتناول الفصل السادس بشيء من التفصيل هذه القضايا.

ويؤكد التعريف الرابع أن الثقافة الشعبية هي الثقافة التي تنبع من الشعب. وهي تأخذ موقفاً معارضاً لأي نهج يقول أنها شيء مفروض من فوق على الشعب. وطبقاً لهذا التعريف، فإن التعبير ينبغي أن يستعمل فقط للإشارة إلى الثقافة الأصيلة للشعب. وهذه هي الثقافة الشعبية كثقافة الناس: ثقافة الناس للناس. وكتعريف للثقافة الشعبية، فإنها في الغالب يتم مساواتها بمفهوم عالي الرومانسية لثقافة الطبقة العاملة يتم تفسيرها على أنها المصدر الرئيسي للاحتجاج الرمزي داخل الرأسمالية المعاصرة (بنيت Bennett 27، 1980).

وثمة مشكلة في هذه المقاربة هي مسألة من هو المؤهل لإدراجه في فئة الشعب. ومشكلة أخرى هي أنها تتفادى الطبيعة التجارية لكثير من المصادر التي تصنع منها الثقافة الشعبية. ودون اعتبار لمدى إلحاحنا على هذا التعريف، فإن الحقيقة تبقى أن الشعب لا ينتج عفوياً ثقافة من مواد خام من صنع يديه. ومهما تكن الثقافة الشعبية، فإن ما هو مؤكد أن موادها الخام هي تلك التي يتم توفيرها تجارياً.

ويميل هذا النهج إلى تجنب المضامين الكاملة لهذه الحقيقة. والتحليل النقدي لموسيقى البوب وموسيقى الروك بصورة خاصة متخم بهذا النوع من التحليل للثقافة الشعبية. وفي مؤتمر حضرته مرة، إقترحت مداخلة من الجمهور ان سراويل [بناطيل] الجينز من نوع ليفاي Levi لن تستطيع أبداً استخدام أغنية من The Jam

لتبيع منتجاتها. وحقيقة أنها كانت بالفعل قد بدأت باستخدام أغنية لـــ The Clash لن تزعزع هذه القناعة.

وما عزز هذه القناعة، كان الشعور الواضح بالاختلاف الثقافي – فالإعلانات التلفزيونية لجينز ليفاي Levi هي ثقافة جماهيرية، أما موسيقى الجام The Jam فهي ثقافة شعبية معرّفة على أنها ثقافة "شعب" معارضة. والطريقة الوحيدة التي يمكن أن تلتقي فيها الاثنتان هي أن "تباع موسيقى الجام بالكامل". وبما أن هذا لن يحصل، فإن جينز ليفي لن يستخدم أبداً موسيقى الجام لبيع منتجاتها. ولكن هذا كان قد حصل بالفعل مع موسيقى الكلاش The Clash، وهي فرقة موسيقية لها نفس المؤهلات الصوتية السياسية. وقد توقف هذا التبادل الدائري. واستخدام الدراسات الثقافية لمفهوم الهيمنة سيقوم، على أقل تقدير، بإثارة المزيد من المناقشة (انظر الفصل الرابع).

وتعريف خامس للثقافة الشعبية، إذن، هو ذاك الذي يأخذ من التحليل السياسي للماركسي الايطالي انطونيو غرامشي Antonio Gramsci، وخاصة تطويره لمفهوم الهيمنة. وقد استخدم غرامشي (2009) تعبير "الهيمنة hegemony" للإشارة إلى الطريقة التي تقوم بها المجموعات المسيطرة في المجتمع، من خلال عملية القيادة "الفكرية والأخلاقية" (75)، بالسعي لكسب موافقة المجموعات التابعة في المجتمع. وهذا سنبحثه بشيء من التفصيل في الفصل الرابع . وما نريد أن نفعله هنا هو إعطاء لمحة عامة عن كيف أخذ المنظرون الثقافيون مفهوم غرامشي السياسي واستخدموه لشرح طبيعة الثقافة الشعبية وسياستها.

ويرى هؤلاء الذين يستخدمون هذه المقاربة يرون الثقافة الشعبية على أنها موقع للصراع بين "مقاومة" المجموعات التابعة وقوى "الدمج" العامة لمصلحة المجموعات المسيطرة. والثقافة الشعبية في هذا الاستعمال هي ليست الثقافة المفروضة لمنظري الثقافة الجماهيرية، ولا هي منبثقة من تحت، ثقافة "الشعب" المعارضة العفوية – انها :حقل تبادل وتفاوض بين الاثنتين:حقل، كما سبق وقيل، مميز بالمقاومة والدمج، وتتحرك نصوص وممارسات الثقافة الشعبية ضمن ما دعاه غرامشي (1971) "توازن التسوية" (161).

والعملية تاريخية (يطلق عليها اسم الثقافة الشعبية للحظة واحدة، ثم تدعى الثقافة في اللحظة التالية باسم آخر) ، ولكنها أيضا متزامنة (متحركة بين المقاومة والاندماج في أي لحظة تاريخية معينة). وعلى سبيل المثال، عطلة شاطئ البحر بدأت كحدث ارستقراطي، وخلال مئة سنة أصبحت مثالاً للثقافة الشعبية. والفيلم الأسود film noir بدأ كسينما شعبية محتقرة ، وخلال ثلاثين سنة أصبح سينما فنية. وبعبارات عامة فإن أولئك الذين يبحثون في الثقافة الشعبية من منظور نظرية الهيمنة يميلون إلى رؤيتها كمنطقة للصراع الأيديولوجي بين الطبقات المسيطرة والتابعة، ثقافات مسيطرة وتابعة. وكما يوضح بنيت Bennett (2009):

إن مجال الثقافة الشعبية مبني من محاولة الطبقة الحاكمة كسب السيطرة ، ومن أشكال من المقاومة لهذا المسعى. و هكذا، فهو مؤلف ليس ببساطة من ثقافة جماهيرية مفروضة متزامنة مع أيديولوجية مسيطرة، ولا ببساطة من ثقافات مقاومة عفوية، ولكنها بالأحرى منطقة للتفاوض بين الاثنتين والتي – بأنماط مختلفة معينة من الثقافة الشعبية – تختلط داخلها القيم الأيديولوجية.

ويمكن أيضا استخدام "توازن التسوية" للسيطرة لتحليل مختلف أنواع الصراع داخل الثقافة الشعبية وغيرها. ويبرز بنيت Bennett صراع الطبقات، ولكن يمكن أيضاً استخدام نظرية الهيمنة لاستكشاف وشرح الصراعات التي تتضمن العرقية ethnicity والعنصر race ، والجنسوية (الجندر gender)، والجيل

generation ، والجنسونية sexuality ، والإعاقة disability ، الخ وجميعها منخرطة في لحظات مختلفة في شكل من الصراع الثقافي ضد القوى المهيمنة للدمج من قبل الثقافة الرسمية أو المهنية. والمفهوم الرئيسي في هذا الاستخدام لنظرية الهيمنة، وخاصة في الدراسات الثقافية لما بعد الماركسية (انظر الفصل الرابع)، هو مفهوم التعبير / الربط بمفاصل articulation (وقد استخدمت الكلمة بمعناها المزدوج لتعني كلاً من التعبير عن، وإجراء ارتباط مؤقت). وتتميز الثقافة الشعبية بما دعاه شانتال موف Chantal Mouffe (1981) "عملية التفكك – الربط". (231).

والبث الإذاعي السياسي لحزب المحافظين ، الذي سبق بحثه يكشف هذه العملية في موقع الحدث . فما كانت تتم محاولته هو عدم الافصاح عن الاشتراكية كحركة سياسية معنية بالتحرر الاقتصادي والاجتماعي والسياسي لصالح ربطها بحركة سياسية معنية بفرض كوابح على الحرية الشخصية. وأيضاً، وكما سنرى في الفصل (السابع)، فإن الحركة النسوية قد اعترفت دوماً بأهمية النضال الثقافي ضمن المساحة المتنازع عليها من الثقافة الشعبية. وقد نشرت الصحافة النسوية قصصاً علمية، وقصصاً بوليسية، وقصصاً رومانسية. و تمثل مثل هذه التدخلات الثقافية محاولة لربط الأنواع الشعبية لصالح السياسات النسوية. ومن الممكن أيضاً، باستخدام نظرية الهيمنة، تحديد مكان الصراع بين المقاومة والدمج ، وهو ما يحدث داخل وعبر النصوص والممارسات الشعبية الفردية.

ويقترح ريموند ويليامز Raymond Williams (1980) أننا نستطيع التعرف إلى لحظات مختلفة داخل النص أو الممارسة الشعبية – وهي ما يدعوها "المهيمنة dominant" و "المنبثقة emergent"، و "المتبقية residual" – وكل منها يسحب النص في اتجاه مختلف. وهكذا فالنص مؤلف من مزيج متناقض من القوى الثقافية المختلفة. أما كيف سيتم ربط هذه العناصر فيعتمد جزئياً على الظروف الاجتماعية والأحوال التاريخية للإنتاج والاستهلاك. ويستخدم هول Hall (1989a) رؤية ويليامز الثاقبة لصياغة نظرية لأوضاع القراءة: "تابعة"، و "مهيمنة"، و "متفاوض عليها". وقد عدّل ديفيد مورلي David Morley (1980) هذا النموذج ليأخذ في الحسبان المحاورة والذاتية: رؤية القراءة على أنها دوماً تفاعل بين محاورات النص ومحاورات القارئ.

وهناك جانب آخر من جوانب الثقافة الشعبية تقترحه نظرية الهيمنة. وهذا هو الإدّعاء بأن نظريات الثقافة الشعبية هي في الحقيقة نظريات حول دستور "الشعب". فهول Hall (2009b)، على سبيل المثال، يقول بأن الثقافة الشعبية هي موقع متنافس عليه للهياكل السياسية "للناس/الشعب" وعلاقتهم بـــ "كتلة القوة" (انظر الفصل الرابع).

"تشير كلمة "الشعب" ليس إلى كل فرد، ولا إلى جماعة مفردة داخل المجتمع، ولكن إلى طائفة متنوعة من المجموعات الاجتماعية والتي، رغم أنها تختلف الواحدة عن الأخرى في نواح أخرى (وضعها الطبقي، أو الصراعات الخاصة التي تنغمس فيها كثيراً ومباشرة) هي مميزة عن المجموعات القوية اقتصادياً، وسياسياً، وثقافياً داخل المجتمع، وبالتالي هي قادرة بإمكانياتها على أن تتحد – أن تكون منظمة في "الشعب ضد كتلة القوة" – إذا تم وصل نضالاتها المنفصلة" (بنيت، 1986: 20).

وهذا بالطبع لجعل الثقافة الشعبية مفهوما سياسياً عميقاً.

الثقافة الشعبية هي موقع يمكن فيه دراسة بنيان الحياة اليومية. والغاية من القيام بهذا ليست أكاديمية فقط – أي، كمحاولة لفهمها كعملية أو ممارسة – ولكنها سياسية أيضاً، لدراسة علاقات القوة التي تكوّن هذا

الشكل من الحياة اليومية، وبالتالي تكشف تكوينات المصالح التي يخدمها كيانها (تيرنر Turner، 1986: 6).

وسنتناول في الفصل العاشر استخدام جون فيسك John Fiske "السيميائي" (الاعراضي semiotic) لمفهوم غرامشي للهيمنة. ويجادل فيسك، كما يفعل بول ويليس Paul Willis من منظور مختلف قليلاً (سنبحثه أيضاً في الفصل العاشر) ان الثقافة الشعبية هي ما يصنعه الشعب من منتجات الصناعات الثقافية - الثقافة الجماهيرية هي الذخيرة. والثقافة الشعبية هي ما يصنعه الشعب بنشاط منها، ما يفعلونه فعلياً من السلع والممارسات السلعية التي يستهلكونها.

وتعريف سادس للثقافة الشعبية هو ذلك الذي تكوّن بالتفكير المعاصر حول النقاش لما بعد الحداثة. وسيكون هذا موضوع الفصل التاسع. وكل ما نريد أن نقوم به الآن هو لفت الانتباه إلى بعض النقاط الأساسية في النقاش حول العلاقة بين ما بعد الحداثة والثقافة الشعبية. والنقطة الأساسية التي يجري التركيز عليها هنا هي الإدِّعاء بأن ثقافة ما بعد الحداثة هي ثقافة ما عادت تميز الفروق بين الثقافة الرفيعة والثقافة الشعبية. وكما سنرى، وبالنسبة للبعض فإن هذا سبب للاحتفال بانتهاء النخبوية المبنية على التمييزات التعسفية للثقافة ، وبالنسبة للبعض الآخر فإن هذا سبب للقنوط بسبب الانتصار النهائي للتجارة على الثقافة. ومثال على التداخل المفترض بين التجارة والثقافة (ضبابية ما بعد الحداثة للتمييز بين الثقافة "الأصيلة" و الثقافة "التجارية") يمكن العثور عليه في العلاقة بين الإعلانات التلفزيونية وموسيقى البوب.

مثلاً، هناك قائمة متناهية من الفنانين الذين لهم اسطوانات ناجحة نتيجة لظهور أغانيهم في الإعلانات التلفزيونية. وأحد الأسئلة التي تثيرها هذه العلاقة هي؛ "ما الذي تم بيعه: الأغنية أم البضاعة؟" واعتقد أن الإجابة الواضحة هي: كلاهما. وعلاوة على ذلك فقد أصبح من الممكن الآن شراء أقراص سي دي CD تتألف من الأغاني التي أصبحت ناجحة، أو أنها كنتيجة لاستخدامها في الإعلانات أصبحت ناجحة ثانية.

وهناك حركة دائرية رائعة لهذا: تستخدم الأغاني لبيع المنتجات، وحقيقة أنها تقوم بذلك بنجاح هو ما يجعلها تستخدم لبيع الأغاني. وبالنسبة لأولئك الذين لديهم القليل من التعاطف مع أي من ما بعد الحداثة أو التنظير الاحتفائي لما بعد الحداثيين، فإن السؤال الحقيقي هو: "ما الذي تفعله مثل هذه العلاقة للثقافة؟" وبالنسبة لهؤلاء الذين هم على اليسار السياسي فإنهم قد يشعرون بالقلق من تأثيراتها على الإمكانيات المعارضة للثقافة الشعبية. وقد يشعر أولئك الذين هم على اليمين السياسي بالقلق مما تفعله لمكان الثقافة الحقيقية. وقد أدى هذا إلى نقاش مستدام في الدراسات الثقافية. وأهمية الثقافة الشعبية هي مركزية في هذا النقاش. وسنتقصى هذا وغيره في الفصل التاسع. وسيتناول هذا الفصل أيضاً، من وجهة نظر طالب الثقافة الشعبية السؤال: ما هي ما بعد الحداثة؟".

وأخيراً، فإن جميع هذه التعريفات تشترك في إصرارها على انه مهما كان الشيء الآخر الذي تكونه الثقافة الشعبية، فهي بالتأكيد ثقافة انبثقت فقط ما بعد التصنيع والتمدن (التحضر). وكما يقول ويليامز Williams (1963) في كتابه "مقدمة للثقافة والمجتمع" 'Foreword to Culture and Society'، إن المبدأ المنظم لهذا الكتاب هو اكتشاف ان فكرة الثقافة، والكلمة نفسها في استعمالاتها الحديثة العامة، وقد دخلت التفكير الانجليزي في الفترة التي نصفها عموما بأنها "الثورة الصناعية" (11). وهو تعريف للثقافة والثقافة الشعبية يعتمد على أن هناك في الوجود اقتصاد سوق رأسمالياً.

وهذا بالطبع يجعل من بريطانيا البلد الأول الذي ينتج ثقافة شعبية معرّفة بهذه الطريقة المقيدة تاريخياً. وهناك طرق أخرى لتعريف الثقافة الشعبية والتي لا تعتمد على هذا التاريخ المعين أو على هذه الظروف المعينة، ولكنها تعريفات تقع خارج نطاق المنظرين الثقافيين والنظرية الثقافية المبحوثة في هذا الكتاب.

والحجة التي تدعم هذا التأطير الزمني المحدد للثقافة الشعبية هي أن تجربة التصنيع والتمدن قد غيرت بصورة جوهرية العلاقات الثقافية داخل مشهد الثقافة الشعبية. فقبل التصنيع والتمدن كان لبريطانيا ثقافتان؛ ثقافة عامة تتقاسمها، كثيراً أو قليلاً، جميع الطبقات، وثقافة نخبة منفصلة أنتجتها واستهلكتها الطبقات المهيمنة في المجتمع (انظر بيرك Burke، 1994، وستوري Storey، 2003).

ونتيجة للتصنيع والتمدن حدثت ثلاثة أمور، والتي كان لها معاً التأثير على إعادة رسم الخارطة الثقافية. فقبل كل شيء، لقد غير التصنيع العلاقات بين المستخدمين وأصحاب العمل. وهذا تضمن تحولاً من علاقة استندت على التزامات متبادلة إلى التزامات اعتمدت فقط على طلبات ما دعاه توماس كارلايل Thomas Carlyle "رابطة النقود cash nexus" (مقتبسة في موريس Morris 1979: 22). وثانيا، لقد أنتج التمدن فصلاً في السكن بين الطبقات. فلأول مرة في التاريخ البريطاني كانت هناك أقسام كاملة في البلدات والمدن يقطنها فقط الرجال والنساء العمال. وثالثاً، إن الرعب الذي اثارته الثورة الفرنسية – الخوف من ان يتم استيرادها إلى بريطانيا – شجع الحكومات المتعاقبة على سن مجموعة متنوعة من التدابير القمعية الهادفة إلى إلحاق الهزيمة بالتطرف، ولكن التطرف والنقابية العمالية لم تدمرَا، ولكنهما اتجهتا إلى الخفاء لتتنظمان بعيداً عن تأثير تدخل الطبقة المتوسطة وسيطرتها. وهذه العوامل الثلاثة اجتمعت لتنتج مساحة ثقافية خارج الاعتبارات الأبوية للثقافة العامة السابقة.

وكانت النتيجة إنتاج مساحة ثقافية لجيل من الثقافة الشعبية هو تقريباً خارج التأثير المسيطر للطبقات المهيمنة. أما كيف ملئت هذه المساحة فكان موضوعاً لبعض الجدل بين الآباء المؤسسين للثقافية [نظرية الثقافة] (انظر الفصل الثالث). ومهما كان ما نقرر انه محتواها، فإن المخاوف الناجمة عن الفضاء الثقافي الجديد كانت مسؤولة مباشرة عن ظهور منهاج "الثقافة والحضارة" للثقافة الشعبية (انظر الفصل الثاني).

• الثقافة الشعبية باعتبارها الآخر

ما ينبغي أن يكون واضحاً الآن هو أن التعبير أو المصطلح "الثقافة الشعبية" ليس واضحاً تعريفياً كما كنا نظن في البدء. وقدر كبير من الصعوبة ينشأ من الآخر الغائب absent other الذي يلاحق دوما أي تعريف قد نستخدمه. لا يكفي أبداً ان نتحدث عن ثقافة شعبية، فعلينا ان نعترف دوماً بذلك الذي تتغاير معه. ومهما كان الآخر الذي نستخدمه للثقافة الشعبية: الثقافة الجماهيرية، الثقافة الرفيعة، ثقافة الطبقة العاملة، ثقافة الجمهور، الخ، فإنه سيحمل إلى تعريف الثقافة الشعبية انعكاسات نظرية وسياسية محددة. وكما يقول بنيت Bennet (1982) "ليس هناك طريقة وحيدة أو صحيحة. لحل هذه المشكلات، انما سلسلة من الحلول المختلفة والتي لها انعكاسات وآثار مختلفة (86).

والغرض الرئيسي من هذا الكتاب هو رسم المشكلات العديدة التي نواجهها، والحلول العديدة المقترحة، في اشتباك نظرية الثقافة المعقدة بالثقافة الشعبية. وكما سنكتشف، هناك الكثير من الأرضية المشتركة بين نظرة ارنولد Arnold للثقافة الشعبية بأنها فوضى، وإدّعاء ديك هيبدج Dick Hebdige (1988) "الثقافة الشعبية في الغرب لم تعد هامشية، وأقل من ذلك تحت سطحية. فلمعظم الوقت ولأكثرية الناس هي ببساطة ثقافة". أو كما يلاحظ جيفري نويل – سميث Geoffrey Nowell–Smith (1987) "لقد تحركت أشكال الثقافة الشعبية حتى الآن نحو المسرح الرئيسي في الحياة الثقافية البريطانية بحيث أن الوجود

المنفصل لثقافة شعبية متميزة في علاقة متعارضة مع ثقافة رفيعة أصبح الآن مثار تساؤل (80). وهذا بالطبع يجعل فهم سلسلة طرق تنظير الثقافة الشعبية ذا أهمية بالغة.

هذا الكتاب، إذن، هو حول التنظير الذي أوصلنا إلى حالتنا الراهنة من التفكير بالثقافة الشعبية. إنه حول كيف أن تخوم الثقافة الشعبية تم استكشافها وتخطيطها من قبل مختلف المنظرين الثقافيين والمناهج النظرية المختلفة. فعلى أكتافهم نحن نقف عندما نفكر نقدياً بالثقافة الشعبية. والهدف من هذا الكتاب هو تقديم القراء إلى الطرق المختلفة التي تم بها تحليل الثقافة الشعبية، والثقافات الشعبية المختلفة التي تمت بلورتها كنتيجة لعملية التحليل. لأنه يجب أن نتذكر أن الثقافة الشعبية ليست تاريخياً مجموعة ثابتة من النصوص والممارسات، ولا هي فئة مفهومية ثابتة تاريخياً.
والهدف تحت التفحص الدقيق النظري هو كلا من متغير تاريخي، ودائماً مشكل جزئياً من الفعل نفسه للانخراط النظري. وما يزيد في تعقيد هذا هو حقيقة أن وجهات النظر النظرية المختلفة تميل إلى التركيز على مجالات معينة من مشهد الثقافة الشعبية. والتقسيم الأكثر شيوعاً هو بين دراسة النصوص (القصة الشعبية، التلفزيون، موسيقى البوب، الخ) وبين الممارسات الثقافية المعاشة (عطلات شاطئ البحر، ثقافات الشباب الفرعية، احتفالات عيد الميلاد، الخ). ولهذا فإن هدف هذا الكتاب هو أن يقدم للقراء خارطة بالتضاريس لتمكينهم من بدء استكشافاتهم، والبدء برسم خرائطهم للمناقشات النظرية والسياسية التي ميزت دراسة الثقافة الشعبية.

□
□

Further reading

- Storey, John (ed.). *Cultural Theory and Popular Culture:* A *Reader,* 4th edition, Harlow:
- Pearson Education, 2009. This is the companion volume to this book. It contains examples of most of the work discussed here. This book and the companion Reader are supported by an interactive website (www.pearsoned.co.uk/storey). The website has links to other useful sites and electronic resources.
- Agger, Ben, *Cultural Studies as Cultural Theory,* London: Falmer Press, 1992. As the title implies, this is a book about cultural studies written from a perspective sympathetic to the Frankfurt School. It offers some useful commentary on popular culture, especially Chapter 2: 'Popular culture as serious business'□
- Alien, Robert C. (ed.), *Channels of Discourse, Reassembled,* London: Routledge. 1992. Although this collection is specifically focused on television, it contains some excellent essays of general interest to the student of popular culture.
- Bennett, Tony, Colin Mercer and Ianet Woollacott (eds), *Popular Culture and Social Relations,* Milton Keynes: Open University Press, 1986. An interesting collection of essays, covering both theory and analysis.
- Brooker, Peter, *A Concise Glossary of Cultural Theory,* London: Edward Arnold, 1999. A brilliant glossary of the key terms in cultural theory.
- Day, Gary (ed.), *Readings* in *Popular Culture,* London: Macmillan, 1990. A mixed collection of essays, some interesting and useful, others too unsure about how seriously to take popular culture.

- Du Gay, Paul, Stuart Hall, Linda lanes, Hugh Mackay and Keith Negus, *Doing Cultural Studies: The Story of the Sony Walkman,* London: Sage, 1997. An excellent introduction to some of the key issues in cultural studies. Certainly worth reading for the explanation of 'the circuit of culture'.
- Fiske. John, *Reading the Popular,* London: Unwin Hyman, 1989. A collection of essays analysing different examples of popular culture.
- Piske. John, *Understanding Popular Culture,* London: Unwin Hyman, 1989. A clear presentation of his particular approach to the study of popular culture.
- Goodall, Peter, *High Culture, Popular Culture: The Long Debate,* St Leonards: Allen & Unwin, 1995. The book traces the debate between high and popular culture, with particular, but not exclusive, reference to the Australian experience, from the eighteenth century to the present day.
- Milner, Andrew, *Contemporary Cultural Studies,* 2nd edn, London: UCL Press, 1994. A useful introduction to contemporary cultural theory. □
- Mukerji, Chandra and Michael Schudson [eds), *Rethinking Popular Culture,* Berkeley: University of California Press, 1991. A collection of essays, with an informed and interesting introduction. The book is helpfully divided into sections on different approaches to popular culture: historical, anthropological, sociological and cultural.
- Narernore, lames and Patrick Brantlinger, *Modernity and Mass Culture,* Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1991. A useful and interesting collection of essays on cultural theory and popular culture.
- Storey, John, *Inventing Popular Culture,* Malden, MA: Blackwell, 2003. An historical account of the concept of popular culture.
- Strinati, Dominic, *An Introduction to Theories of Popular Culture,* London: Routledge, 1995. A clear and comprehensive introduction to theories of popular culture.
- Tolson, Andrew, *Mediations: Text and Discourse* in *Media Studies,* London: Edward Arnold, 1996. An excellent introduction to the study of popular media culture.
- Turner, Graeme, *British Cultural Studies,* 2nd edn, London: Routledge, 1996. Still the best introduction to British cultural studies.
- Walton, David, *Introducing Cultural Studies: Learning Through Practice,* London: Sage, 2008.

الأسطورة مسائل أساسية في المصطلح[1]

فراس السوّاح

في دراستنا لأية ظاهرة من ظواهر الثقافة الإنسانية ، هناك مسألة تطرح نفسها، ابتداءً، ولا نستطيع السير قُدماً في مهمتنا قبل التوقف عندها ملياً ، ألا وهي مسألة المصطلح والتعريف . فبدون هذه الخطوة المبدئية التي من شأنها تعريف الظاهرة وتوضيح حدودها ، قد يجد الباحث نفسه وهو يلاحق ظواهر بعيدة عن موضوع دراسته ، أو ينساق وراء جوانب ثانوية من الظاهرة المعنية على حساب جوانبها الرئيسية . على أن المشكلة التي تواجهنا عندما نحاول أن نستهل دراستنا بتعريفٍ للظاهرة وتوضيح لمصطلحاتها ، هي أننا لا نستطيع التوصل إلى تعريف مرضٍ قبل أن نكون قد قطعنا شوطاً واسعاً في تقصي ظاهرتنا . لن التعريف الذي لا يأتي نتيجة الدراسة المتأنية والمعمقة ، سوف يعكس أهواء الباحث ومواقفه المسبقة وإسقاطاته الخاصة . عوضاً عن أن يكون مرشداً موضوعياً له . من هنا ، فنحن أمام مأزق فعلي يتعلق بالمنهج . ذلك أن التعريف المسبق أمر ضروري لغاية توضيح وتحديد مجال البحث ، ولكننا في الوقت نفسه لا نستطيع التوصل إلى مثل هذا العريف قبل أن نشبع ظاهرتنا التي نعكف عليها بحثاً وتحليلاً .

من هنا فإني أرى أن دراسة أية ظاهرة من ظواهر الثقافة الإنسانية يجب أن تسير على مرحلتين . تهدف المرحلة الأولى إلى التوصل إلى تعريف دقيق للظاهرة انطلاقاً من تعريف مبدئي عام وفضفاض ، من شانه حصر مجهود الباحث وتركيزه ضمن قطاع عام أو ظاهرة أشمل تحتوي الظاهرة الأصغر التي نحن بصددها . أما المرحلة الثانية فتعود إلى نقطة البداية مزودة بتعريف واضح ودقيق للموضوع ، وتقبل عليه مجدداً وقد صار محدداً ومميزاً عن بقية الموضوعات المشابهة له أو المتداخلة معه .

في مجال الأسطورة ، وهي ظاهرة من أهم الظواهر الثقافية الإنسانية ، يمكن للباحث أن يبتدئ من التعريف التالي فيقول : ﴿ إن الأسطورة هي حكاية تقليدية تلعب الكائنات الماورائية أدوارها الرئيسية ﴾ . غير أن التقدم في مسيرة البحث سوف يطلعنا على العديد من الأجناس الأدبية التي ينطبق عليها هذا التعريف ، والتي نستبعدها من دائرة الأسطورة تدريجياً، وذلك لعدم صلتها بها رغم مشابهتها لها من حيث الشكل . فنتعرف على الخرافة وعلى القصص البطولي وعلى الحكاية الشعبية وغيرها ، وجميعها مما يشترك إلى هذه الدرجة أو تلك بالتعريف الذي أوردناه . وكلما سرنا قدماً في مجهود الجمع والتدقيق والمقارنة كلما استطعنا تمييز جنس الأسطورة عن غيره من الأجناس ، واقتربنا أكثر فأكثر نحو تعريف دقيق يمكن الانطلاق منه إلى دراسة الأسطورة كظاهرة ثقافية متمَيِّزة وذات خصوصية عالية . وهذا التمييز لا يهم فقط باحثي الميثولوجيا بل بقية الباحثين في حقول العلوم الإنسانية المختلفة ، وعلى وجه الخصوص تاريخ الأديان وعلم الأديان المقارن والآنتروبولوجيا والإثنولوجيا والسيكولوجيا ، نظراً لما تقدمه أساطير الشعوب إلى هذه المجالات من مادة غنية تساعدها على فهم وتفسير ظواهر الثقافة الإنسانية الأخرى . يضاف إلى ذلك ما لتوضيح مصطلح الأسطورة من أهمية بالغة بالنسبة لجمهرة القراء المهتمين بهذا الحقل المعرفي .

---

[1] فرأس السوّاح الأسطورة والمعنى :دراسات في الميثولوجيا والديانات المشرقية دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة / دمشق2001 من ص 7 إلى ص 18

ولرب سائل يسأل : لمذا نثير الآن مسالة المصطلح والتعريف بعد أن ظننا المسالة قد صارت من ماضي البحث ، وبعد أن أمضى علم الميثولوجيا أكثر من قرن وهو يبحث ويُنقّب ويصوغ النظريات . أليس في العودة إلى هذه المسألة وضع إشارة استفهام حول منهجية البحث الميثولوجي ومعظم منجزاته ؟ وجوابي على هذا التساؤل ، هو أني أريد بالفعل أن أضع إشارة الاستفهام هذه حول ما يعتقد الكثيرون بأنه قد صار في حكم المعروف والموصوف في هذا المجال . وعلى وجه الخصوص تلك المجموعات من حكايا الشعوب التي يقدمها لنا مُصنفوها تحت عنوان الميثولوجيا ، ومن دون أن يختبروا مادتهم على أي معيار من شأنه أن يفرز النص الأسطوري عن غيره من النصوص التي تنتمي إلى أجناس أدبية أخرى ، ما زالت مختلطة بالجنس الميثولوجي الأصيل ، حتى في أذهان كثير من المختصصين. ومن هذه المجموعات ، أخص بالذكر ما يُقدم إلى القراء تحت عنوان ﷺ الميثولوجيا الإغريقيةﷺ، لأن معظم مادتهم لا ينتمي إلى الأسطورة بل اختلط بها الأسباب تتعلق بتاريخ البحث الميثولوجي .

تبدأ المشكلة في رأيي من أن القدماء أنفسهم لم يعملوا على تمييز النص الأسطوري عن غيره ، ولا هم دعوه باسم خاص يُساعدنا على تمييزه بوضوح بين ركام ما تركوه لنا من حكايا وأناشيد وصلوات وما إليها . ولكنني سوف أتقدم فيما يلي بطرح وجهة نظري في هذه المسألة ، وكما تشكلت لدي بعد تفرغ طويل لدراسة الأسطورة وتاريخ الأديان .

1- من حيث الشكل ، الأسطورة هي قصة ، وتحكمها مبادئ السرد القصصي من حبكة وعقدة وشخصيات ، وما إليها . وغالباً ما يجري صياغتها في قالب شعري يساعد على ترتيلها في المناسبات الطقسية وتداولها شفاهة ، كما يزودها بسلطان على العواطف والقلوب ، لا يتمتع به النص النثري .

2- يحافظ النص الأسطوري على ثباته عبر فترة طويلة من الزمن ، وتتناقله الأجيال طالما حافظ على طاقته الإيحائية بالنسبة إلى الجماعة ، فالأسطورة السومرية ﷺ هبوط إنانا إلى العالم الأسفل ﷺ والتي دونت كتابة خلال النصف الثاني من الألف الثالث قبل الميلاد، قد استمرت في صيغتها الأكادية المطابقة تقريباً للأصل السومري إلى أواسط الألف الأول قبل الميلاد . غير أن خصيصة الثبات هذه لا تعني الجمود أو التحجر ، لأن الفكر الأسطوري يتابع على الدوام خلق أساطير جديدة ، ولا يجد غضاضة في التخلي عن تلك الأساطير التي فقدت طاقتها الإيحائية ، أو تعديلها .

3- لا يُعرف للأسطورة مؤلف معين ، لأنها ليست نتاج خيال فردي ، بل ظاهرة جمعية يخلقها الخيال المشترك للجماعة وعواطفها وتأملاتها . ولا تمنع هذه الخصيصة الجمعية للأسطورة من خضوعها لتأثير شخصيات روحية متفوقة ، تطبع أساطير الجماعة بطابعها وتحدث انعطافاً جذرياً في بعض الأحيان .

4- يلعب الآلهة وأنصاف الآلهة الأدوار الرئيسية في الأسطورة ، فإذا ظهر الإنسان على مسرح الأحداث كان ظهوره مكملاً لا رئيسياً .

5- تتمَيّز الموضوعات التي تدور حولها الأسطورة بالجدية والشمولية . وذلك مثل التكوين والأصول ، والموت والعالم الآخر ، ومعنى الحياة وسر الوجود ، وما إلى ذلك من مسائل التقطتها الفلسفة فيما بعد . إن همّ الأسطورة والفلسفة واحد ، ولكنهما تختلفان في طريقة التناول والتعبير . فبينما تلجأ الفلسفة إلى المحاكمة العقلية وتستخدم المفاهيم الذهنية كأدوات لها ، فإن الأسطورة تلجأ إلى الخيال والعاطفة والترميز ، وتستخدم الصور الحية المتحركة .

6- تجري أحداث الأسطورة في زمن مقدس هو غير الزمن الحالي . ومع ذلك فإن مضامينها أكثر صدقاً وحقيقية ، بالنسبة للمؤمن ، من مضامين الروايات التاريخية . فقد يشكك هذا المؤمن بأية رواية تاريخية ، ويعطي لنفسه الحق في تصديقها أو تكذيبها ، ولكن الشك لا يتطرق إلى نفسه ، إذا كان بابلياً ، بأن الإله مردوخ قد خلق الكون من أشلاء تنين العماء البدئي ، وبأن الإله بعل قد وطد نظام العالم بعدما صرع الأله يم ورَوَض المياه الأولى ، إذا كان كنعانياً . ويستتبع لا تاريخية الحدث الأسطوري ، أن رسالته غير زمنية وغير مرتبطة بفترة ما ، إنها رسالة سرمدية خالدة تنطق من وراء تقلبات الزمن الإنساني . إن عدم تداخل الزمن

الأسطوري بالزمن الحالي يجعل من الحدث الأسطوري حدثاً ماثلاً أبداً . فالأسطورة لا تقص عن ما جرى في الماضي وانتهى ، بل إن أمر ماثل أبداً لا يتحول إلى ماضٍ. ففعل الخلق الذي تم في الأزمنة المقدسة ، يتجدد في كل عام ويجدد معه الكون وحياة الإنسان . وإله الخصب الذي قُتل ثم بعث إلى الحياة موجود على الدوام في دورة الطبيعة وتتابع الفصول . وصراع الإله بعل مع الحية لوتان ذات الرؤوس السبعة ، هو صراع دائم بين قوى الخير والحياة وقوى الشر والموت . وخلق الإنسان من تربة الأرض ممزوجة بدم إله قتيل ، هو تأسيس لفكرة الطبيعة المزدوجة للإنسان وتكوينه من عنصر مادي وآخر روحاني . وحتى عندما تتحدث الأسطورة عن حدث مُحدّد في تاريخ الناس ، فإن مرامي هذا الحدث تكون خارج الزمن وتتخذ صفة الحضور الدائم . ونموذج هذا النوع من الأساطير أسطورة الطوفان الرافدية . فرغم أن السومريين قد اتخذوا من حادثة الطوفان ، التي أبلغت عنها الأسطورة ، نقطة في التاريخ يؤرخون بها لما حدث قبلها وما حدث بعدها ، إلا أن فحوى الأسطورة لم يكن تاريخياً بالنسبة إليهم ، إنّ الطوفان الذي دمر الأرض من حولهم مرة ، هو نذير دائم بسطوة القدر وتحذير من الغضب الإلهي البعيد عن أفهام البشر ، ومن الاطمئنان إلى استمرارية الشرط الإنساني وثبات الأحوال.

7- ترتبط الأسطورة بنظام ديني معين وتعمل على توضيح معتقداته وتدخل في صلب طقوسه . وهي تفقد كل مقوماتها كأسطورة إذا انهار هذا النظام الديني ، وتتحول إلى حكاية دنيوية تنتمي إلى نوع آخر من الأنواع الشبيهة بالأسطورة.

8- تتمتع الأسطورة بقدسية وبسلطة عظيمة على عقول الناس ونفوسهم . إن السطوة التي تمتعت بها الأسطورة في الماضي ، لا يدانيها سوى سطوة العلم في العصر الحديث. فنحن اليوم نؤمن بوجود الجراثيم وبقدرتها على تسبب المرض ، وبأن المادة مؤلفة من جزئيات وذرات ذات تركيب معين ، وبأن الكون مؤلف من مليارات المجرات .. إلخ ، وذلك لأن العلم قد قال لنا ذلك . وفي الماضي آمن الإنسان القديم بكل العوالم التي نقلتها له الأسطورة ، مثلما نؤمن اليوم وبدون نقاش بما ينقله لنا العلم والعلماء، وكان الكفر بمضامينها كفراً بكل القيم التي تشد الفرد إلى جماعته وثقافته ، وفقداناً للتوجه السليم في الحياة .

اعتماداً على ما قدمته أعلاه ، استطيع أن أخلص إلى التعريف التالي فأقول : ﷺ إن الأسطورة **هي حكاية مقدسة** ، ذات مضمون عميق يشف عن معاني ذات صلة بالكون والوجود وحياة الإنسان ﷺ .

ورغم أن الأقدمين لم يطلقوا على حكاياهم المقدسة اسماً معيناً ، ولم يجمعوها في سفر واحد يفرقها عن بقية الحكايا ، إلا أنهم كانوا يميزون بدقة بين القصص الحقيقية التي ترتبط بالمعتقدات الدينية ، والقصص الزائفة ذات المضمون الأدبي البحت ، مثلهم في ذلك مثل أهل الثقافات التقليدية الحديثة (★) .
أجاب أحد الهنود الحمر من قبيلة إبوا — وا (في أواخر القرن التاسع عشر) الباحث الميداني الذي كان يستعلم منه عن أساطير قبيلته قائلاً : ﷺ إن هذه لأمور مقدسة ولا أريد الحديث عنها . كما أنه ليست من عاداتنا ذكرها إلا في المناسبات الدينية الخاصة ، حين يجتمع الناس ويدور بينهم غليون التبغ ﷺ ([لخ]) . ويميز أفراد قبيلة Pawnea بين نوعين من القصص التقليدية ، وهما النوع الحقيقي والنوع الزائف . فهم يضعون في مرتبة الحقيقة جميع القصص التي تتناول أصول العالم ، وهي قصص أشخاصها كائنات إلهية فائقة . يأتي

★ أعني بالثقافات التقليدية ، الثقافات البطيئة التقدم من الناحية التكنولوجية ، والتي عاشت حتى الزمن الحديث على هامش الخط الرئيسي لتقدم الحضارة الإنسانية . وهذا التعبير بديل عن تعبير ﷺ الثقافات البدائية ﷺ ، الذي يتضمن صفة ﷺ الآنحطاط ﷺ في مقابل صفة ﷺ الراقي ﷺ بالمعنى القيمي لهتين الصفتين .

[1] Dorsey , Eleventh Annual Report of the American Bureau of Ethnology, 1889-1890. Cited by J.E.Hrrison in her : Themis , University Books , New York 1966, p . 329.

بعد ذلك في المرتبة مباشرة الحكايات التي تروي المغامرات التي قام بها البطل القومي ، وهو فتى متواضع النشأة ما لبث أن أصبح مخلصاً لشعبه فأنقذه من الوحش الهائل ، وانتشله من الجوع والفقر ، كما اجترح مأثر أخرى عديدة تتصف بالنبالة والكرم . ثم تأتي القصص التي تتعلق بالسحر ، وكيف اكتسب هذا الساحر أو ذاك قواه الخارقة ، وكيف نشأت المؤسسة الشامانية . أما القصص الزائفة ، فهي القصص ذات المضمون الدنيوي البحت ، وتدور حول مغامرات وأعمال شخصيات غير مقدسة . والأمثلة على مثل هذا التمييز كثيرة في ثقافات تقليدية شتى ومتباعدة. لهذا السبب يُمنع رواية الأساطير كيفما اتفق، وتقتصر معرفتها على البالغين ممن وصلوا السن الذي يخولهم استلام أسرار دينهم ، حيث يقوم الشيوخ بنقلها إلى الشباب كجزء من الطقوس الخاصة بإعدادهم لاستلام الأسرار. أما القصص الزائفة فيجوز روايتها في أي زمان ومكان (لخ) .

- **الأجناس الأدبية والأسطورة :**

إن التعريف الذي سقته أعلاه ، سوف يساعدنا على تمييز النص الأسطوري ، وعلى فرز جنس الميثولوجيا عن بقية الأجناس الأدبية الشبيهة بها . وبشكل خاص ، فإن صفة القداسة التي يتمتع بها النص الأسطوري ، يجب أن تكون الفيصل الأساسي في عملية التعرف على النصوص الأسطورية لثقافة ما وتفريقها عن بقية النصوص . ولسوف أنتقل فيما يلي إلى استعراض أهم الأجناس الأدبية التي تختلط عادة بالأسطورة ، وإلى درجة يصعب معها أحياناً التمييز بينهما .

1- **الخرافة :**

لعل الخرافة هي أكثر أنواع الحكايا التقليدية شبهاً اللأسطورة ، ولكن العين الفاحصة ما تلبث حتى تتبين الفروق الواضحة بين النوعين . تقوم الخرافة على عنصر الإدهاش وتمتلئ بالمبالغات والتهويلات ، وتجري أحداثها بعيداً عن الواقع حيث تتحرك الشخصيات بسهولة بين المستوى الطبيعاني المنظور والمستوى فوق الطبيعاني ، وتتشابك علائقها مع كائنات ماورائية متنوعة مثل الجن والعفاريت والأرواح الهائمة . وقد يدخل الآلهة مسرح الأحداث في الخرافة ، ولكنهم يظهرون هنا أشبه بالبشر المتفوقين لا كآلهة سامية متعالية كما هو شأنهم في الأسطورة . من هنا ، فإن الحدود بين الخرافة والأسطورة ليست دائماً على ما نشتهي من الوضوح . وقد يشبه بعض الخرافات الأساطير في الشكل والمضمون إلى درجة تثير الالتباس والحيرة ، فلا نستيطع التمييز بينهما إلا باستخدام المعيار الرئيسي الحاسم الذي أثبتناه في تعريفنا للأسطورة ، وهو معيار القداسة . فالأسطورة هي حكاية مقدسة يؤمن أهل الثقافة التي أنتجتها بصدق روايتها أيماناً لا يتزعزع ، ويرون في مضمونها رسالة سرمدية موجهة لبني البشر . فهي تبين عن حقائق خالدة وتؤسس لصلة دائمة بين العالم الدنيوي والعوالم القدسية . أما الخرافة ، فإن روايها ومستمعها على حد سواء يعرفان منذ البداثة إنها تقص أحداثاً لا تلزم أحداً بتصديقها أو الإيمان برسالتها .
من الحكايا التقليدية التي يصنفها المؤلفون الغربيون في زمرة الأساطير الإغريقية ، بينما ينبغي تصنيفها في زمرة الخرافة (وفقاً لما قدمته من معايير التفريق) تلك الحكايا التي تدور حول الأبطال الخرافيين من الرجال وأنصاف الآلهة ، أمثال بيرسيوس وجيسون وثيسيوس . فهذه جميعاً حكايا غير مقدسة ولم يتداولها الإغريق كاساطير تحمل رسالة سرمدية من أي نوع لبني البشر . فإذا بحثنا عن أمثلة أكثر قرباً من ثقافتنا العربية ، وجدناها في عدد من الحكايا التقليدية مثل سيف بن ذي يزن والأميرة ذات الهمة ، وعدد لابأس به من حكايا ألف ليلة وليلة .

---

[1] ميرسيا إلياد ، مظاهر الأسطورة (Aspects of Mythes) ، ترجمة نهاد خياطة ، دار كنعان دشمق ، 1990 ، ص ص 12 -13.

إن صلة القربى التي تربط بين الأسطورة والخرافة ، تخلق بينهما حالة تبادل . فقد يلتقط الكهنة ، في فترات ضعف المؤسسة الدينية وإنهيار المعتقدات الرأسخة ، حكايا خرافية ويحمّلونها مضامين دينية ويضفون عليها طابع القداسة . وبالمقابل فقد تؤدي تغييرات عميقة في بنية المعتقدات الدينية إلى زوال القداسة عن أشطورة ما وهبوطها إلى مستوى الخرافة ، حيث تستمر في الأدب التقليدي بعد زوال الرابطة التي كانت تشدها إلى نظام ديني معين .

2- الحكايا البطولية :

وكما رأينا في الخرافة أقرب الأقرباء إلى الأسطورة ، فإننا نرى في **الحكاية البطولية** أقرب الأقرباء إلى الخرافة . ولكن الحكاية البطولية تختلف عن الخرافة في أمرين . أولهما أن أحداثها أقرب إلى الواقع رغم المبالغة والتهويل . وثانيهما ، وهو الأهم ، إن البطل فيها يشكل صورة مثالية عن الإنسان وعن ما هو إنساني ، وهي تستثير الرغبة في السامع إلى تحقيق هذه الصورة المثالية ، وإن بدرجات قد لا تصل حد النموذج الأعلى الذي ترسمه الحكاية . وذلك على عكس صورة البطل في الخُرافى ، فإنها تطرح نموذجاً مُتخيلاً بعيداً عن الواقع إلى درجة لا يصلح لأن يكون مثالاً يُحتذى على أي صعيد . فلقد قام بيرسيوس في الخُرافة اليونانية بقتل المرأة الأفعى ميدوزا التي تحوّل الرجال بنظرتها إلى حجارة ، ثم حط بعد ذلك في إثيوبيا حيث أنقذ العذراء اندروميدا المقيدة أمام التنين الهائل قرباناً له . وفي الخرافة العربية نجد سيف بن ذي يزن يصرع عشرات الجن بسيفه الذي انتهى إليه من سام بن نوح ، ويقضي على الغيلان في واديهم بريشة ديك مسحور ، وتلتقطه العفاريت الطائرة في الهواء كلّما أحكم عليه الأعداء حصاراً .. إلخ إن مثل هذه المشاهد والأحداث لا تحرّكها شخصيات إنسانية نموذجية ، بل شخصيات مختلفة حُكم عليها منذ البداية أن تبقى حبيسة في حكبة القصة وخيال السامع ، ودون تفاعل حقيقي مع النفس الإنسانية .

أما في الحكاية البطولية ، فرغم المبالغات التي تغلف أحداثها وشخصياتها ، فإن أبطالها بشر يتحركون في جوّإنساني ، وأعمالهم هي نموذج سامٍ ومتفوق لما يمكن للأفراد أن يطمحوا إليه ، وعواطفهم وانفعالاتهم ليست مما لا يشعر به أو يختبره السامع .

من القصص البطولي في التراث العربي نسوق مثل عنترة بن شداد ، ومن القصص البطولي الإغريقي حكايا الإلياذة التي تدور حول شخصيات بطولية نبيلة مثل أخيل وأغاممنون وباتروكليس وهيكتور . وهي حكايا متفرقة من حيث الأصل ثم جمعها فيها بعد إلى نسيج ملحمة واحدة . وأحب أن ألفت النظر هنا ، إلى أن حضور هذا الإله أو ذاك في هذه الحكايا الإغريقية ، لا يختلف عن حضور الجني الحارس للبطل في الحكايا العربية والذي يقدم له العون حين الحاجة . ويبقى مسرح الحدث هنا إنساني ومشكلاته إنسانية وأبطاله إنسانيون إلى أبعد حدود .

- **الحكاية البطولية الإخبارية :**

فإذا كانت الحكاية البطولية مما يقص أحداثاً تاريخية أو شبه تاريخية ، أسميناها **بالحكاية البطولية الإخبارية** . ويعتمد هذا النوع الأدبي على عدد من الوقائع التاريخية ، ولكنه يراكم فوقها أحداثاً إضافية خيالية إلى درجة يغيب التاريخ معها في ضباب الخيال . إن الحروب الطروادية نموذج للحكاية البطولية الإخبارية ومثلها تغريبة بني هلال في الأدب الشعبي العربي. فالتغريبة رغم عنايتها بوصف البطولات الفردية لشجعان بني هلال ولخصومهم على حد سواء ، إلا أنها تهدف من وراء ذلك إلى تقديم حدث تاريخي في قالب أدبي مُشبَع الخيال.

ولدينا مصطلحان غربيان يمكن تصنيف موضوعهما تحت زمرة الحكاية البطولية أو الحكاية البطولية الإخبارية ، هما **الليجندة** – Legend والملحمة Epic . فالليجندة هي قصة غير مُتحقق من صحتها تاريخياً رغم الاعتقاد الشعبي بصحتها ، ويطغى عليها الخيال وتمتلئ بالمبالغات ، وهي تدور غالباً حول حياة أشخاص متميّزين ومحبوبين على النطاق الشعبي . وتنتمي قصص حياة وأعمال وكرامات القديسيين إلى هذه الزمرة .
أما **الملحمة** ، فهي تأليف شعري عالي المستوى يقص سلسلة من أعمال ومنجزات أحد الأبطال ، وتجري معالجتها بإطالة وتفصيل على شكل نص مضطرد .

3- **الحكاية الشعبية :**

نأتي الآن إلى**الحكاية الشعبية** . إن ما يُميّز الحكاية الشعبية بشكل رئيسي عن الحكاية الخرافية والحكاية البطولية هو هاجسها الاجتماعي . فموضوعاتها تكاد أن تقتصر على مسائل العلاقات الاجتماعية والأسرية منها خاصة . والعناصر القصصية التي تستخدمها الحكاية الشعبية معروفة لنا جميعاً . وذلك مثل زوجة الأب الحقودة . وغيرة الأخوات في الأسرة من البنت الصغرى التي تكون في العادة الأجمل والأحب . أو غيرة الأخوة من أخيهم الأصغر المفضل لدى الأب ، والذي تجتمع له خصائص الشجاعة والنبالة في مقابل الخسة والحسد والغيرة لدى إخوته . وما إلى ذلك . والحكاية الشعبية واقعية إلى أبعد حد وتخلو من التأملات الفلسفية والميتافيزيكية ، مركزة على أدق تفاصيل وهموم الحياة اليومية . وهي رغم استخدامها لعناصر التشويق ، إلا أنها لا تقصد إلى إبهار السامع بالأجواء الغريبة أو الأعمال المستحيلة ، ويبقى أبطالها أقرب إلى الناس العاديين الذين نصادفهم في سعينا اليومي . ففي مقابل القوة الخارقة للبطل في الحكاية البطولية وتصرفاته الفروسية ، فإن البطل في الحكاية الشعبية يلجأ إلى الحيلة والفطنة والشطارة للخروج من المآزق والتغلب على الأعداء .
كل هذا لا يعني أن العناصر الخيالية معدومة تماماً في الحكاية الشعبية . فهذه العناصر قد تستخدم في الإثارة والتشويق عندما يقابل البطل غولاً أو جنياً فيستخدم شطارته وحيلته للايقاع به . إلا أن دخول هذه العناصر في نسيج الحكاية الشعبية لا ينفي طابع الواقعية عنها ، مثلما لا يضفي طابع الواقعية على الخرافة وجود أحداث وشخصيات واقعية منها . ومن حيث أسلوب الصياغة ، فإن بنية الحكاية الشعبية هي بنية بسيطة تسير في اتجاه خطي واحد ، وتحافظ على تسلسل منطقي ينساب في زمان حقيقي ومكان حقيقي ، على عكس الحكاية الخرافية ذات البنية المعقدة التي تسير في اتجاهات متداخلة ولا تتقيد بزمان حقيقي أو مكان حقيقي . وأخيراً فإن الحكاية الشعبية تتمَيّز برسالتها التعليمية التهذيبية ، ومعظمها يحمل في ثناياه درساً أخلاقياً ما، وذلك مثل جزاء الخيانة وفضل الإحسان ومضار الحسد ، وما إلى ذلك .

إن الحدود بين هذه الأجناس الأدبية التي صنفناها خارج زمرة الميثولوجيا ، ليست على درجة كافية من الدقة والوضوح. من هنا فإن الباحث في الأدب التقليدي يمكن أن يجزئها إلى زمرة أكثر تخصيصاً ، وهذا المووضع يخرج عن دائرة البحث التي حددتها هنا ، والتي تقتصر على رسم الإطار العام لمصطلح الأسطورة ، ووضع أهم المعايير التي تفيدنا في التعرف على النص الأسطوري .

مفهوم التنوير

صالح أبو أصبع

- **التنوير في الغرب في القرنين السابع عشر والثامن عشر.**

مصطلح التنوير : يعبر عن حقبة كما يعبر عن حركة وكما يعبر عن أدوات وعن مكان وزمان .

في الغرب ارتبط التنوير بسيادة العقل والنهوض بالمعرفة وترويج العلم ، وإصلاح المجتمع، والتجريبية والصراحة العلمية. والديمقراطية والمساواة والحرية الشخصية والحرية الكاملة في التفكير والتعبير، والحد من السلطة الدينية والفصل الكامل بين الكنيسة والدولة وإزالة تجاوزات الحكومة وكسر الدائرة ا لمقدمة ، التي تتمثل بالعلاقة المترابطة بين الارستقراطية الوراثية وقيادة الكنيسة التي منحت الحق الإلهي للملوك في الحكم. مما منح الملك صفة الحكم الإلهي ، باعتباره حاكماً مطلقاً يتمتع بهالة من القدسية والاحترام الديني، ويمتلك سلطات غير محدودة.

يرى روبرت وايلد Robert Wilde أن التنوير قد تم تعريفه في العديد من الطرق المختلفة، ولكن بمعناها الواسع هي الحركة الثقافية والفكرية والفلسفية في القرنين السابع عشر والثامن عشر . شددت على العقل والمنطق، والنقد وحرية الفكر على حساب العقيدة والإيمان الأعمى والخرافات. المنطق لم يكن اختراعا جديدا،ا وقد كان يستخدمه الإغريق، ولكنه الآن أدرج في النظرة العالمية الذي يحاجج بأن الملاحظة التجريبية ودراسة الحياة البشرية يمكن أن تكشف الحقيقة عن المجتمع البشري والذات، فضلا عن الكون. كل ما اعتبرناه عقلانيا ومفهوما.تبنت التنوير أنه قد يكون هناك علم الانسان، وان تاريخ البشرية هو تقدم الذي يمكن أن يستمر مع التفكير الصحيح. ونتيجة لذلك، يحاجج التنوير أيضا أن الحياة البشرية والشخص يمكن تحسينها من خلال الاستفادة من التعليم والعقل. يمكن أيضا تغيير الكون الميكانيكية — وهذا يعني، اعتبار الكون آلة عاملة.- وهكذا جلب التنوير المفكرين المهتمين إلى تعارض بشكل مباشر مع المؤسسة السياسية والدينية؛ حتى وصف هؤلاء المفكرون بأنهم ﷺإرهابيونﷺ الفكرية ضد قاعدة سلوك. لقد تحدوا الدين بالأسلوب العلمي، بدلاً من تحبيذ الربوبية. أراد مفكرو التنوير أكثر من الفهم، وأنهم أرادوا التغيير، كما كانوا يعتقدون، نحو الأفضل: ظنوا أن العقل والعلم سيحسنان الحياة.[1]

وامتدت هذه المرحلة من منتصف القرن السابع عشر إلى الثامن عشر وقادها نخبة من المفكرين والفلاسفة والأكاديميين من أمثال سبينوزا وجون لوك وبيربيل ونيوتن وفولتير الذين روجوا للحرية والعلم والمعرفة والديمقراطية، وعارضوا الخرافات.

وقد اسهم اختراع الطباعة والصحافة في الانتشار السريع للمعارف والتي عجلت في حركة التنوير.

---

[1] Robert Wilde, , Introduction to the Enlightenm

http://europeanhistory.about.com/od/thenineteenthcentury/a/enlightenment.htm

□

متى كان التنوير؟

ليس هناك البداية محددة أو نقطة النهاية للتنوير، الذي يؤدي إلى أن العديد من الأعمال بساطة القول أنها ظاهرة في القرنين السابع عشر والثامن عشر. ومن المؤكد أن عصرها الرئيسي كان في النصف الثاني من القرن السابع عشر، و تقريبا كل القرن الثامن عشر. عندما حدد المؤرخون التواريخ، الحروب الاهلية الإنجليزية والثورات في بعض الأحيان تعطى كبداية، مثلما أثرت في توماس هوبزThomas Hobbes ، في عمله التنويري (والواقع في أوروبا) وهوالعمل السياسي الرئيسي وهو كتاب الطاغوت/ الوحش البحري (اللفياثانThe Leviathan)[1] وقد صدرعام 1660. . شعر هوبز أن النظام السياسي القديم ساهم في الحروب الأهلية الدموية وبحث عن نظام جديدة، يستند إلى العقلانية والتحقيق العلمي. وعادة ما تحدد النهاية اما بوفاة فولتير، أحد الشخصيات الرئيسية التنوير، أو بداية الثورة الفرنسية. وهذا غالباً ما يزعم بالاشارة إلى سقوط التنوير، كمحاولات لإعادة صياغة أوروبا في نظام أكثر منطقية ومساواة انهار مع سفك الدماء التي أودت بحياة كبار الكتاب.[2]

الاختلافات بين المفكرين التنويريين

هناك مشكلة في تعريف التنوير وهي أن هناك قدرا كبيرا من التباين في آراء المفكرين الرواد، ومن المهم أن ندرك أنهم تجادلوا وتناقشوا بعضهم مع ا البعضالآخر عبر الطرق الصحيحة للتفكير والمضي قدما. كما تباينت آراء التنوير جغرافيا، مع المفكرين من بلدان مختلفة تسير في طرق مختلفة بعض الشيء. على سبيل المثال، أدى البحث عن علم الإنسان بعض المفكرين للبحث عن فيزيولوجيا جسد دون روح، بينما بحث الآخرون عن إجابات لكيفية التفكير الإنساني . وبقي آخرون يحاولوا رسم خريطة للتطور البشري من حالة بدائية، وظل آخرون يبحثون في الاقتصاد والسياسة وراء التفاعل الاجتماعي وهذا قد أدى إلى بعض المؤرخين الرغبة في إسقاط التسمية التنوير حيث لم يكن المفكرون حقيقة قد دعوا عصرهم عصر التنوير. يعتقد المفكرون أنهم فكريا أفضل حالاً من كثير من أقرانهم الذين لا يزالون في ظلام الخرافية، ورغبوا حرفيا تنويرهم وتنوير وجهات نظرهم. مقال كانط Kant الرئيسي للعصر، كان ist Aufklärung يعني حرفيا ما هو التنوير؟، وهو واحد من عدد من الردود على إحدى المجلات التي حاولت أن تحدد تعريفاً. وماتزال الاختلافات في الفكر تعتبر جزءا من الحركة العامة.[3]

---

[1] leviathan is a sea monster referred to in the Bible. The word has become synonymous with any large sea monster or creature. In literature it refers to great whales, and in Modern Hebrew, it means simply "whale.
الطاغوت هو وحش البحر المشار إليها في الكتاب المقدس. أصبحت كلمة مرادفة مع أي وحش البحر الكبير أو مخلوق. في الأدب فإنه يشير إلى الحيتان الكبيرة، وفي العبرية الحديثة، وهذا يعني ببساطة الحوت.

[2] Robert Wilde, , Introduction to the Enlightenm
http://europeanhistory.about.com/od/thenineteenthcentury/a/enlightenment.htm

[3] Robert Wilde, , Introduction to the Enlightenm
http://europeanhistory.about.com/od/thenineteenthcentury/a/enlightenment.htm

التنوير عند العرب في القرنين التاسع عشر والعشرين.

التنوير و النهضة :

أنها حركة تنوير فكرية تستهدف تحقيق التقدم للإنسان العربي في جميع المجالات السياسية والفكرية والعلمية والإجتماعية والاقتصادية لتحقيق نهضة تضمن حرية الانسان وتحرير فكره وارادته وخياراته وتمكين سيطرة العقل على جميع مناحي الحياة بتحقيق والحرية والديمقراطية والعدل .

وعرف الوطن العربي بوادر التنوير في مطلع القرن التاسع عشر نتيجة عوامل مختلفة أهمها الاتصال المباشر بالغرب- عن طريق البعثات التعليمية وحملة نابليون على مصر والارساليات التبشيرية - ودخول المطبعة وانتشار المدارس والصحافة خصوصاً في مصر وبلاد الشام وتونس. وشهد القرن العشرين حركات تنويرية في مقابل حركات جذب عكسي مع انتشار التعليم الأساسي والجامعات ووسائل الإعلام الجماهيرية.

وحينما عبر الوطن العربي إلى القرن الحادي والعشرين بات المرء ينظر إلى واقعه وكأنه يرتد إلى الخلف بعوامل داخلية وخارجية، إذ يشهد التعليم على الرغم من انتشاره مستويات متدنية من المخرجات سواء في التعليم المدرسي أو الجامعي. ويشهد كذلك تراجعاً في الاهتمام بالعلوم والفلسفة وحرية الفكر مما يشير إلى أن أساسيات النهضة والتنوير باتت في تراجع. وبدلاً من أن تلعب وسائل الإعلام الجماهيرية دوراً تنويرياً فإنها تقوم اليوم بدور يفسد الذوق ، ويؤكد على الغيبيات ويفسح المجال للشعوذة ، ويعزز ثقافة القبيلة على حساب المجتمع المدني. وقد اهتم الرواد الأوائل للنهضة بقضية الحرية أمثال رفاعة الطهطاوي وجمال الدين الافغاني وقاسم أمين وخير الدين التونسي والكواكبي وأديب اسحق ... وغيرهم . لقد قام رواد التنوير هؤلاء بخوض معركة التجديد في المجال الديني و السياسي، ليواجهوا السلطة السياسية المستبدة من الرؤساء القساة الجهلاء وسلطة المحافظين من العلماء الغفل الأغبياء حسب تعبير الكواكبي في كتابه«طبائع الاستبداد »

ويرى توفيق المديني: (أن هذا المشروع النهضوي التحديثي على الصعيد العربي، الذي تحكمت فيه رؤية إزدواجية قائمة في جوهرها على النزعة التوفيقية بين القيم الإسلامية والقيم الغربية الحديثة، والمصالحة بينهما، لم يكن تعبيراً عن صراع داخلي عميق بين قوى اجتماعية راديكالية جديدة تمثل القوى المنتجة الثورية، التي بلغت درجة معينة في تطورها الاقتصادي والاجتماعي، وبين قوى تقليدية رجعية ممثلة للعلاقات الانتاجية، التي أصبحت معيقة ومتناقضة مع سياق التطور التاريخي للمجتمع برمته، يتطلب والحال هذه تصفية الحساب معها عن طريق تجاوزها ديالكتيكيا تاريخياً وسياسياً ،باتجاه الانشداد نحو المستقبل. ولهذا، من الصعب جداً أن نحلل ونفسر المشروع النهضوي التحديثي في الوطن العربي انطلاقاً من العوامل الداخلية وفي مقدمتها العوامل الاقتصادية والاجتماعية، وصراع قوى التقدم مع قوى التأخر التاريخي، مثلما هو الأمر الذي حكم حركة النهضة الأوروبية، التي كان الصراع الداخلي العنيف هو محركها الأساسي، الأمر الذي مكنها من تجسيد قطيعة معرفية ومنهجية مع الماضي القديم، وتجازوه جدلياً هو والحاضر، وتوجهها نحو المستقبل لبناء مشروع مجتمعي جديد، وثقافة جديدة، وتراث جديد، في ظل غياب كامل لعنصر التهديد الخارجي. [1]

(توفيق المديني: المجتمع المدني والدولة السياسية في الوطن العربي. دمشق منشورات اتحاد الكتاب العرب 1997 ص575-576)[1]

مصطلحات في الإسلام السياسي[1]

محمد عمارة

مصطلحات هذا المبحث، من حيث كثرتها، والفروق بينها، وتاريخ نشأتها. ودلالة تلك النشأة وذلك التاريخ، تتطلب أن نفرد لها هذا التمهيد. وخاصة إذا علمنا أن العادة قد جرت على استخدام هذه المصطلحات كمترادفات، وأن هذا الاستخدام المعتاد هو أمر بعيد عن الدقة. مسبب للكثير من الأخطاء.

ومن بين المصطلحات العديدة التي أطلقت على صاحب السلطة ورئيس الدولة في الفكر الفلسفي الإسلامي كثرت وشاعت المصطلحات الثلاثة: (الخليفة) و(أمير المؤمنين) و(الإمام).

أما المصطلحات الأخرى التي تقل عن هذه في الشيوع، أو تنفرد باستعمالها وإطلاقها على صاحب السلطة فرقة بعينها من بين فرق الإسلام فهي: (خليفة الله) و(الوصي) و(الملك) و(ولي الأمر) و(سلطان الله).

وإذا كانت العادة قد جرت على تناول البحث في موضوع (صاحب السلطة ورئيس الدولة)، بل وموضوع (الدولة ومؤسساتها) بوجه عام تحت عنوان (الإمامة) فإن هذا الأمر — لدى فرق إسلامية عدة — لا يتعدى الخضوع لخطأ قد شاع في هذه الأبحاث وتلك الدراسات .. فالشيعة، والإمامية منهم بالذات، هم الذين آثروا استخدام مصطلحي (الإمامة) و(الإمام) في هذا المبحث، حتى كان (القول بالإمامة) دالا عليهم، وتهمة يبرأ منها خصومهم ومخالفوهم، حتى أن (ابن الراوندي) يقول عن (الأسواري)، المعتزلي، أنه (قد حكى عنه القول بالإمامة) فيكذبه أبو الحسين الخياط، ويدفع عن الأسواري ذلك الاتهام ويقول: (هذا كذب وباطل، وما يبالي من حكى القول بالإمامة عن الأسواري أن يحكي القول عنه بالإجبار والتشبيه!)

ولكن .. لما كان الشيعة قد استخدموا مصطلحي (الإمامة) و(الإمام)، ولما كانت جميع الفرق الإسلامية قد تصدت لفكر الشيعة في الإمامة بالدرس والنقض والتفنيد، فلقد شاعت في البحث مصطلحات الشيعة عند كل الباحثين من كل الاتجاهات الفكرية.. بل لقد شاع كذلك لدى مختلف الفرق، الإطار الذي اتخذه الشيعة مكانا لهذا المبحث، وهو إطار علم الكلام، الباحث في أصول العقائد، رغم أن كل الفرق، ما عدا الشيعة، يرون هذا المبحث من الفروع التي إطارها الفقه لا علم الكلام. ولكن.. لما كان الشيعة هم الطرف الذي دار الصراع بينه وبين مختلف الفرق الأخرى، تقريبا، شاع كذلك الإطار الذي حددوه لهذا المبحث عند غيرهم، كما شاعت المصطلحات.

ولما كانت المصطلحات الأساسية في هذه المبحث هي : (الخليفة) و(أمير المؤمنين) و(الإمام)، فإن تتبع نشأتها، ودلالة هذه النشأة في الفكر الإسلامي مما يلقي الكثير من الضوء على الفروق الهامة بين هذه المصطلحات، وهي الفروق التي تميز وتباعد بين الفرق التي أدارت هذا الصراع حول هذا الموضوع.

مصطلح (الخليفة):

وأول هذه المصطلحات، وهو مصطلح (الخليفة)، نجده في المصادر الأصلية الثلاثة التي يجب أن نطلبه ونبحث عنه فيها، وهي: القرآن، والسنة، والأدب السياسي في عصر صدر الإسلام.

ففي القرآن يخاطب الله نبيه داود فيقول: ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ **. ولكن المقام هنا لا يستدعي بالضرورة أن يكون المراد بالخلافة تلك الوظيفة السياسية التي نشأت في عاصمة الإسلام بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام، وهي التي يدور حولها البحث، وتختلف في موضوعها فرق الإسلام.. لأن معنى الخلافة في هذه الآية قد يراد به الخلافة عن الله،**

---

[1] د. محمد عمارة، الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت – لبنان.

لا عن الناس، فتكون النبوة هي المرادة، وليست تلك الوظيفة السياسية، أما إذا كان المراد بها خلافة من سبقه في منصب ملك بني إسرائيل فإن الملك يكون هو المراد، ولكن يبقى الفرق بين تجربة بني إسرائيل (الملك) وبين تجربة العرب المسلمين في (الخلافة)، وكذلك الفرق بين طبيعة المنصبين والسلطتين. وهو ما يجعل من مضمون مصطلح (الخليفة) هنا شيئا مختلفا عن مضمونه في مبحثنا هذا.

وفي القرآن كذلك: (الاستخلاف) في قوله تعالى ﴿ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِي ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْـًٔا ﴾ وفي قوله سبحانه: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ ﴾ وقوله: ﴿ هُوَ ٱلَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ فِي ٱلْأَرْضِ ﴾ وقوله: ﴿ عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي ٱلْأَرْضِ ﴾، وقوله: ﴿ وَرَبُّكَ ٱلْغَنِيُّ ذُو ٱلرَّحْمَةِ إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفْ مِنۢ بَعْدِكُم مَّا يَشَآءُ ﴾.. ولكن المعنى المراد هنا هو الخلافة عن الله في عمارة الأرض، وهي الوظيفة الإنسانية العامة لبني الإنسان، وليست الوظيفة السياسية المحددة لصاحب السلطة ورئيس الدولة كما يتناولها البحث الذي نحن بصدده.

أما السنة المروية فإن عددا من أحاديثها يتضمن مصطلح (الخليفة) فعن أبي حازم قال: قاعدت أبا هريرة خمس سنين، فسمعته يحدث عن النبي.. قال: «كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبي خلفه نبي، وأنه لا نبي بعدي، وستكون خلفاء، فتكثر، قالوا: فما تأمرنا؟ قال: بيعة الأول فالأول، وأعطوهم حقهم، فإن الله سائلهم عما استرعاهم».

وهذا الحديث يحدد أن طبيعة نظام الخلافة في الإسلام يختلف عن طبيعة نظام الحكم لدى العبرانيين، فعند العبرانيين كانت السلطة الدينية متحدة بالسلطة السياسية، لأن بني إسرائيل «كانت تسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبي خلفه نبي» أما في الإسلام فالخلفاء غير الأنبياء، لأنه لا نبوة بعد الرسول عليه الصلاة والسلام.

أما في الأدب السياسي لعصر صدر الإسلام فإننا نجد لقب (خليفة رسول الله) هو اللقب الوحيد المستعمل في مكاتبات أبي بكر الصديق ووثائق الفترة التي حكم فيها، لم يرد في مكاتباته ووثائق عصره لقب سواه، كما أن لقب (أمير المؤمنين) هو اللقب الوحيد الذي استخدم في مكاتبات عمر بن الخطاب ووثائق عصره، لم يستخدم فيها لقب سواه.

ونحن نميل إلى أن نجعل من وثائق عصر النبوة والخلافة الراشدة أوثق المصادر في التاريخ لنشأة مصطلح (الخليفة)، وهو المصدر الذي يحدد تاريخ نشأة هذه المصطلح بخلافة أبي بكر الصديق، ومن ثم لا نميل إلى التماس هذا المصطلح في الحديث النبوي، لأن هناك أحاديث تتحدث عن (الخلافة) وأخرى عن (الإمامة) وأخرى عن (الإمارة) وكذلك (الوصاية)، ولأن المصطلح الذي استخدمه القرآن للتعبير عن السلطة والحكم والسياسة كان مصطلح (الأمر) الوارد في آية «أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم» ومصطلح (الأمر) هذا يشيع وينتشر في المصادر الأولى التي أرخت لتلك الفترة المبكرة من ظهور ذلك النظام السياسي عن العرب المسلمين.

فإذا كانت الخلافة، كنظام حكم، قد بدأت بأبي بكر، وإذا كانت مكاتبات أبي بكر ووثائق عصره قد خلت إلا من لقب (خليفة رسول الله) فإن ذلك هو التاريخ الحقيقي لميلاد هذه المصطلح السياسي في الفكر الإسلامي..

أما الطبيعة السياسية لهذا المصطلح فإنها تتضح من ملابسات ومناسبات كثيرة، في مقدمتها رفض أبي بكر دعوة الناس له بخليفة الله، عندما قال: «لست بخليفة الله، ولكني خليفة رسول الله».. خلافة الله، في هذا المقام، تعني النبوة والرسالة والتبليغ، وهي الأمر الذي انتهى بموت الرسول عليه الصلاة والسلام، وبقي الجانب الزمني والسياسي من سلطاته وسلطانه، وهو ما تحمل به أبو بكر عندما اختاره المسلمون.

مصطلح (أمير المؤمنين):

أما مصطلح (أمير المؤمنين)، وإطلاقه على صاحب السلطة العليا في الدولة الإسلامية، فإن نشأته لم تسبق عصر عمر بن الخطاب. وأغلب الروايات تميل إلى أن الصدفة هي التي جعلت عمر بن الخطاب يختار لنفسه لقب (أمير المؤمنين)، فابن خلدون يقول: إنه قد ﷺ اتفق أن دعا بعض الصحابة عمر بأمير المؤمنين، فاستحسنه الناس، واستصوبوه ودعوه به..ﷺ، وأنا لا أميل إلى أن الصدفة هي التي وقفت وراء هذا الاختيار.. وذلك لعدة أسباب أهمها:

أولاً: أن مصطلح (الإمارة) ولقب (الأمير) كان مستخدما ومعروفا في أدب السنة النبوية قبل نشأة نظام الخلافة، ففي الدولة الإسلامية، على عهد الرسول، كانت هناك (إمارة) في الجيوش، وعلى المدن والأقاليم، وكان هناك بالتالي (أمراء).. وفي الحديث: ﷺمن أطاعني فقد أطاع الله، ومن عصاني فقد عصى الله، ومن أطاع أميري فقد أطاعني، ومن عصى أميري فقد عصانيﷺ، وفي حديث آخر: ﷺمن رأى من أميره شيئا فكرهه فليصبر، فإنه ليس أحد يفارق الجماعة شبرا فيموت إلا مات ميتة جاهليةﷺ، وفي حديث ثالث يقول الرسول لعبد الرحمن بن سمرة: ﷺلا تسأل الإمارة، فإنك إن أعطيتها عن مسألة وكلت إليها، وإن أعطيتها عن غير مسألة أعنت عليهاﷺ.. وكما يقول ابن خلدون، فلقد ﷺكانوا يسمون قواد البعوث باسم الأمير.. وقد كان الجاهلية يدعون النبي: أمير مكة وأمير الحجازﷺ.

ولكن هؤلاء الأمراء كانوا أمراء الرسول، معينين من قبله، أو عن أمر منه، وبترتيب حدده..

ثانياً: في أواخر عهد أبي بكر وأوائل عهد عمر اجتمع جمهور المؤمنين في جيش (القادسية) تحت قيادة أميرهم سعد بن أبي وقاص، فدعاه الصحابة لذلك أمير المؤمنين ﷺلإمارته على جيش القادسية، وهم معظم المسلمين يؤمئذﷺ.. فاللقب كان إذن معروفا قبل أن يكون خاصا بعمر بن الخطاب.

ثالثاً: إن عمر بان الخطاب كان واعيا بالفروق بين الألقاب التي تطلق على صاحب السلطة العليا في الدولة — فهو في مواطن كثيرة يرفض لقب (ملك) لما يعنيه من القهر والجبر والتكبر والظلم ومنافاة البيعة والشورى.. ففي الخطبة التي خطبها بعد أن جاءه نبأ نصر المسلمين في القادسية يقول: ﷺ... إني والله ما أنا بملك فأستعبدكم، وإنما أنا عبد الله عرض علي الأمانةﷺ، أي الإمارة.. وعندما يعرض له أحد أصهاره أن يعطيه شيئا من بيت مال المسلمين يغضب وينتهره قائلا: ﷺأردت أن ألقى الله ملكا خائنا؟ﷺ.

فالوعي بالفروق في مضامين الألقاب كان موجودا لدى عمر بن الخطاب وهو المقدمة الطبيعية لأعمال الفكر والاختيار الواعي لأحد هذه الألقاب.

ومن هنا فإننا نميل إلى أن عمر قد اختار لقب (أمير المؤمنين) على لقب (خليفة رسول الله)، لأن هذا اللقب كان أكثر تحديدا في التعبير عن الطبيعة الدنيوية لهذا المنصب، وأكثر بعدا عن الظن بأن لصاحبه سلطان دينية مثل تلك التي كانت للرسول عليه الصلاة والسلام.. وسيأتي في الفصل الذي سنتحدث فيه عن طبيعة السلطة أن عمر بن الخطاب كان واعيا كل الوعي بالفروق بين المواقف والاتجاهات في هذا الموضوع.

والأمر الذي يؤكد أن اختيار عمر لهذا اللقب كان اختيارا واعيا، وأنه قد اختاره كبديل للقب (خليفة رسول الله)، وليس كمرداف له ولقب ثان يستخدم معه، إن جميع مكاتبات عصره ووثائقه — كما سبق أن أشرنا — يسمى فيها ﷺأمير المؤمنينﷺ، ولم يسم في أي منها بخليفة رسول الله أو بالخليفة.

مصطلح (الإمام):

أما لقب (الإمام) فإن الاتجاه العام لدى الباحثين وكتاب الفرق هو أن نشأته قد ارتبطت بنشأة الفكر النظري الشيعي في موضوع الإمامة، فهذا اللقب لم يطلق على رأس الدولة لا في عهد أبي بكر ولا في عهد عمر، ولم تستخدمه مكاتباتهما السياسية ولا وثائق عهديهما، لا وحده ولا كمرداف للقب ﷺخليفةﷺ أو ﷺأمير المؤمنينﷺ.

صحيح أن القرآن قد وردت به كلمة (إمام) و(أئمة)، ولكن معنى هذه الكلمات في القرآن – خلافا للشيعة – لا ينطبق على ما نعنيه الآن، في هذه المبحث، عندما نقول: (الإمام)..

فالإمام في الأصل اللغوي للمصطلح هو المقدم، المقدم في أي شئ والمقتدى به في أي سبيل ﷺومن ذلك قيل: أمام الصلاة، لأنه يقتدى به، وكذلك يقال للخشبة التي يعمل عليها الاسكاف: إمام، من حيث يحذو عليها، وكذلك للشاقول الذي في يد البناء: إمام، من حيث يبنى عليه ويقدر عليه..ﷺ

أما القرآن فإنه يستخدم مصطلح (الإمام) في مقام المسئوليات الدينية لا السياسية، فهو خاص بالنبوة والتقوى أكثر مما هو دال على رأس الدولة وأمير المؤمنين..

فالإمام في قوله تعالى: ﷺفانتقمنا منهم وإنهما بإمام مبينﷺ.

معناه: (الطريق الواضح) .. وفي قوله: ﷺوكل شئ أحصيناه في إمام مبينﷺ، معناه (اللوح المحفوظ)، وفي قوله ﷺوإذا ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهن، قال إني جاعلك للناس إماماﷺ ﷺإنما يراد به النبوةﷺ.. وفي قوله: ﷺويتلوه شاهد منه ومن قبله كتاب موسى إماما ورحمةﷺ معناه ﷺكتابا مؤتما به في الدينﷺ. وفي قوله: ﷺواجعلنا للمتقين إماماﷺ، معناه: ﷺويقتدون بنا في أمر الدين..ﷺ .. وفي قوله ﷺ يوم ندعو كل أناس بإمامهمﷺ، معناه ﷺبمن ائتموا به من نبي أو مقدم في الدين أو كتاب أو دين، وقيل بكتاب أعمالهم التي قدموهاﷺ.

ذلك عن معنى مصطلح (الإمام) في القرآن، وهو معنى لا يمت بصلة وثيقة إلى معناه في مبحثنا هذا..

أما في السنة فإننا نلتقي بمصطلح الإمام كثيرا، وفي أغلب المواطن يكون معناه المقدم في الدين والتقوى والهدى والإرشاد، فحديث ابن عوف الذي يروى فيه عن الرسول قوله: ﷺخيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم، ويصلون عليكم وتصلون عليهم. وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم، وتلعنونهم ويلعنونكمﷺ، هذا الحديث ليس هناك ما يجعلنا نفهم أن المراد بالأئمة فيه أئمة الحكم والسياسة وقادة الدولة، وليس كونهم هم المرادون به بأولى من أن يكون المراد به أئمة الدين والوعظ والهدى والإرشاد، ووضع (مسلم) له في كتاب الإمارة من صحيحة لا يخصصه بأئمة الحكم والسياسة بحال من الأحوال..

أما قول الرسول عليه الصلاة والسلام، في الحديث الذي رواه ابن عمر: ﷺمن بايع إماما فأعطاه صفقة يده وثمره قلبه فليطعه أن استطاع، فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنقهﷺ، فهو – وجميع هذه الأحاديث أحاديث آحاد، لا تلزم في الاعتقادات- يعالج قضية قد نشأت بعد عصر الرسول، وبالذات ابتداء من زمن علي بن أبي طالب فما بعد ذلك، ويشرع لقضية خلافية في مبحث الإمامة، وهي إمامة المتغلب الخارج على الإمام، فمظنة الوضع فيه ليست بعيدة.. وحتى لو سلمنا بصحته فإننا نلاحظ عددا من الأحاديث تروى في الموضوع الواحد وبالمعنى المتحد، ثم تتفاوت الروايات في استبدال لفظ بلفظ، وفي موضوعنا هذا نرى الحديث يروى مرة وفيه لفظ (الإمام)، ثم يروى ثانية وبدل لفظ (الإمام) نرى لفظ (الأمير) مثلا، وهناك إجماع على استعمال مصطلح (الأمير) في السنة المروية، لأنه كان حقيقة واقعة في الدولة على عهد الرسول، وليس هناك ما يلزم في الاعتقاد بأن مصطلح (الإمام) قد استخدم في السنة المروية بالمعنى الذي نقصده في مبحثنا هنا، فالأولى أن نرى في استخدام لفظ (الإمام) بدلا من (الأمير) مجرد استبدال لفظ بلفظ من جانب الرواة.. فالحديث الذي يرويه البخاري في كتاب الأحكام: ﷺألا كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته، فالإمام الذي على الناس راع وهو مسئول عن رعيتهﷺ.. الخ.. يرويه مسلم في كتاب الإمارة: ﷺألا كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته، فالأمير الذي على الناس راع وهو مسئول عن رعيتهﷺ.. فالذين دونوا هذه الأحاديث قد دونوها في عصر شاع فيه مصطلح (الإمام)، واستخدمه الفكر الإسلامي والمفكرون المسلمون عامة لرئيس الدولة ورأس الأمة، تبعا وتأثرا بمباحث الشيعة في هذا المجال، ومن ثم حل مصطلح (الإمام) محل مصطلح (الأمير) دون حرج، واستخدما كمترادفين.. وهذا لا يلزمنا أن نقطع باستخدام السنة النبوية لمصطلح (الإمام) في مجال السياسة، خاصة بعد أن ثبت أن القرآن، وهو المصدر المنزه عن شبهات الوضع واختلافات الرواة، لم يستخدم هذا المصطلح ذاك الاستخدام..

أما حديث ﷺالأئمة من قريش...ﷺ فسيأتي في فصل شروط الإمام- بالقسم الثاني من هذه الدراسة – أنه ليس بحديث، وأنه عبارة من المأثورات السياسية التي أضيفت إلى الأحاديث، كغيرها من الإضافات، وأن أبا بكر لم

يحتج به في اجتماع السقيفة، كما زعم بعض كتاب الفرق، وإنما الذي رد به على قول الأنصار: «منا أمير ومنكم أمير»، هو قوله: «أن العرب لا تدين إلا لهذا الحي من قريش» أو «أن العرب لا تعرف هذا الأمر إلا لهذا الحي من قريش».. فلقد كان مصطلح (الأمر) هو المصطلح الذي أطلقه القرآن على ما نسميه الآن بـ(الإمامة) ومن ثم استخدمه أبو بكر في اجتماع السقيفة في الرد على الأنصار.. كما استخدم الأنصار مصطلح (أمير) ولم يقولوا (إمام) ولا (خليفة).. لأن السياسة كانت هي (الأمر)، وهذا (الأمر) — على عكس (الدين) — فيه الشورى وأعمال البشر للفكر والرأي واتخاذ القرار، بينما (الدين) فيه إسلام الوجه والامتثال التعبدي، لأن مصدره الغيب ووحي السماء.

ومما يزيد اطمئناننا إلى مصطلحي (الأمر) و(الأمير) هما المصطلحات اللذان عرفهما الفكر الإسلامي في حياة الرسول، قرآنا وسنة دون مصطلحات (الخليفة) و(الإمام) .. الخ .. الخ.. أن بين (الأمر) و(الأمير) علاقة وثيقة.. فأبو عبيدة يقول في معنى قول الله سبحانه: «أن الملأ يأتمرون بك ليقتلوك» : «أي يتشاورون عليك ليقتلوك.. ويقال: ائتمروا به، إذا هموا به وتشاوروا فيه، والائتمار والاستئمار: المشاورة... وآمره — (بفتح الميم والراء)- في أمر، ووامره، واستأمره: شاوره... وآمرته في أمري مؤامرة: إذا شاورته وفي الحديث: «أميري من الملائكة جبريل» أي صاحب أمري ووليي. وكل من فزعت إلى مشاورته ومؤامرته فهو أميرك..»

ذلك هو مصطلح القرآن : (الأمر)، وعلى القرآن يجب أن تعرض السنة، حتى يتميز الصحيح حقا من المحرف والموضوع.. فموضوع (الإمامة) يعبر عن القرآن (بالأمر)، ومن ثم فإننا نميل إلى أن المصطلح الذي استخدمته السنة الصحيحة هو مصطلح (الأمير)، وهو المصطلح الذي اختاره عمر بن الخطاب عندما استبدل لقب (خليفة رسول الله) بلقب (أمير المؤمنين) وإذا كان لقب (خليفة رسول الله) قد نشأ مع تولي أبي بكر الصديق لهذا المنصب، فإن مصطلح (الإمام) لم يطلق على صاحب هذا المنصب السياسي إلا بعد أن أصبحت في الإسلام فرق، وفي هذه الفرق شيعة، ولهؤلاء الشيعة فكر نظري في هذا الموضوع.. فبسبب من الطابع الديني الذي يدل عليه مصطلح (الإمام) في القرآن، إذ هو قد دل به على: النبوة، والتقوى والهداية.. وبسبب من اختيار الشيعة الأمامية للإمامة بمعناها الديني والروحي، ورفضهم الخروج كما فعلت الزيدية، فضلا عن الخوارج والمعتزلة، كان اختيارهم لمصطلح (الإمام)، وكذلك حتى يعطوا لأئمتهم الفضيلة الدينية على الأمراء والخفاء.

فليست هذه المصطلحات الثلاثة، إذن بالمترادفة، لأن لقب (خليفة رسول الله) كان يشير إلى الصلة القريبة بين صاحبة وبين الرسول مؤسس الدولة، ومن هنا اعتبره عمر خاصا بأبي بكر، الذي ولي الرسول في حكم الدولة.. كما أن لقب (أمير المؤمنين) كان الأكثر دلالة على من له سلطة (الحرب ورئيس الإدارة المدنية) خاصة، أما لقب (الإمام) فإنه يعنى أن لصاحبة (فعالية دينية) ليست لغيرة من الناس..

ومما يؤكد غلبة المضمون الديني على مصطلح (الإمام)، أن الإمام، حتى عند الشيعة، كان يلقب (بأمير المؤمنين) عندما يصل إلى السلطة ويرأس الدولة.. فالشيعة كانوا يطلقون لقب (الإمام) على من يدعون الناس لبيعته، فإذا انتصرت دعوته لقبوه (بأمير المؤمنين).. ففي الدعوة العباسية كان إبراهيم (إمام)، أما أخوة (أبو العباس)، وهو أول من حكم وأسس الدولة، فلقد لقب بأمير المؤمنين... وفي الدعوة الفاطمية كانوا (أئمة) حتى أبي عبد الله، الذي ظل (إماما) إلى أن ظهرت دعوته في القيروان سنة 909 م فسمى نفسه (خليفة) و(أمير المؤمنين)..

ذلك عن النشأة والمضمون لكل من مصطلحات: (الخليفة) و(أمير المؤمنين) و(الإمام).. وذلك هو معنى ما ذهب إليه القاضي عبد الجبار من أنه «لا يمكن أن يدعى في لفظ (الإمامة) التعارف، من جهة اللغة، لأنه لا يعقل في اللغة أنها تفيد القيام بالأمور التي تختص الإمام، ولا يمكن إدعاء العرف الشرعي فيه، فالذي حصل فيه من التعارف إنما حصل باصطلاح أرباب المذاهب، وما حل هذا المحل لا يجب حمل الخطاب عليه، ولذلك لم يرو عن الصحابة ذكر الإمامة، وإنما كانوا يذكرون الأمير والخليفة، ولذلك قالوا يوم السقيفة: منا أمير ومنكم أمير، وقالوا لأبي بكر: خليفة رسول الله، ولعلى: أمير المؤمنين، ولم يصفوا أحد منهم بالإمام».

وأما قول مفكري الشيعة بأن مصطلح (الإمامة) مرادف لمصطلح (الخلافة) مساو له في تاريخ النشأة، وأن «عدولهم عن لفظ الإمامة إلى الخلافة، وتسميتهم بـ(أمير المؤمنين) فإنما كان كذلك لأن كل واحد منهم يقوم

مقام صاحبة، فهم مخيرون بين جميع ذلك» فهو مردود بما قدمنا، وبما ثبت من أن الشيعة أنفسهم يؤثرون لفظ الإمامة، بل ويذهبون إلى أنها أخص من الخلافة، أي أكمل منها، وأن أبا بكر وعمر وعثمان كانوا خلفاء لا أئمة .. وبما أشرنا إليه من إطلاقهم لقب (أمير المؤمنين) على من اجتمعت له السلطة الزمنية، أما من له عندهم السلطة الروحية، دون أن يرأس الدولة بانتصار دعوته، فإن لقب الإمام هو لقبه دون (الخليفة) أو (أمير المؤمنين).
وليس معنى القول بأن مصطلح (الإمام) لم يظهر إلا بعد أن تكونت الشيعة كفرقة وأصبح لها فكر نظري في الإمامة، وهو ما حدث في النصف الثاني من القرن الأول للهجرة، أن هذا المصطلح لم يظهر في عهد الراشدين.. صحيح أنه قد خلت منه المكاتبات والوثائق في عهدي أبي بكر وعمر، ولكنه قد وصف به عثمان أحيانا، وتردد في كلام علي ومراسلاته وخطبه، بمعنى المقدم على الناس، سواء أكان يستحق التقديم أم لا، وسواء أكان على الحق أم على الضلال، أي بالمعنى اللغوي لا الاصطلاحي، فعائشة تحرض أهل البصرة ضد قتلة عثمان فتتحدث عن «قتل إمام المسلمين بلا ترة ولا عذر».. وعلي يتحدث عن النبي فيقول: «هو إمام من اتقى» وعن معاوية فيقول: إن «عدو الله إمام المتعصبين» وعن نفسه فيقول لأصحابه «.. مع أي إمام بعدي تقاتلون؟» كما يكتب إلى معاوية قائلا: «.. وإنما الشورى للمهاجرين والأنصار، فإذا اجتمعوا على رجل فسموه إماما كان ذلك لله رضا.. وأعلم أنك من الطلقاء الذين لا تحل لهم الخلافة».

فلفظ (الإمام) يذكر هنا بمعنى المقدم، بصرف النظر عن استحقاقه التقدم، وهو ما يغاير المعنى الاصطلاحي الذي اكتسبه هذا اللفظ عندما أصبح المصطلح الشائع في هذا المبحث لدى مختلف فرق المسلمين.

مصطلح (خليفة الله):

ولم يكن مصطلح (الإمام) هو وحده الذي استجد واستحدث في هذه المبحث، فوصف (خليفة الله)، المعبر عن أن الخليفة يحكم بسلطان (الحق الإلهي). وهي الفكرة الغريبة عن روح الإسلام، هذا الوصف الذي رفضه أبو بكر عندما وصف به، عاد إلى الظهور في الأدب السياسي بعد أن تحول نظام الحكم عن طبيعة الخلافة واقترب اقترابا شديدا من نظام الملك.. فالزجاج يجيز أن يقال للخلفاء (خلفاء الله في أرضه) مستدلا على جواز ذلك بخلافة داود لله في الأرض «يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض» مع أن ذلك لا يدل له، فهي هنا إما نبوة، وإما ملك جمعه أنبياء بني إسرائيل إلى النبوة، واختلفت عنه وعن طبيعته الخلافة الإسلامية، التي كانت سلطة دنيوية ليس لصاحبها سلطان صاحب الرسالة الديني والروحي.
ويذكرون أن لقب (خليفة الله) قد دخل المكاتبات الرسمية، بعد أن شاع في غيرها، زمن المعتصم بن الرشيد (218-228هـ) والجاحظ يتحدث عن الأدب مع (الخلفاء – الملوك) فيقول: أنه «يجب أن يقال في مخاطبتهم: يا خليفة الله، ويا أمين الله، ويا أمير المؤمنين». ويخاطب الفتح بن خاقان، وزير المتوكل فيقول: «.. فأمتع الله بك خليفته، ومنحنا وإياك محبته».

مصطلح (الوصي):

أما مصطلح (الوصي) فقد نشأ في نطاق الفكر الشيعي، كما نشأ مصطلح (الإمام)، ولكنه ظل مقصورا على فكر الشيعة، لأنه ارتبط بفكرة (الوصية) من الله أو من الرسوم لعلي بالإمامة، وهي الفكرة التي رفضتها كل فرق الإسلام، غير الشيعة.
والشيعة يلقبون عليا (بالوصي)، ويضيفون إلى ألفاظ بعض الأحاديث لفظ (وصيي)، كما صنعوا في روايتهم لحديث: (أنت أخي ووزيري..» الذي سيأتي الحديث عنه في مكانة من القسم الثاني من هذه الدراسة، ولكننا لا نجد في خطب علي وكلامه ومراسلاته – التي ضمها (نهج البلاغة)- وصفة بهذا اللفظ، وإن كان نجد له

حديثا عن الأوصياء، يفهم منه أنهم كانوا ذوى صلات خاصة بالأنبياء السابقين، فهو يقول متعجبا: ﷺ.. يا عجبا – ومالي لا أعجب – من خطأ هذه الفرق على اختلاف حججها في دينها! لا يقتفون أثر نبي، ولا يقتدون بعمل وصي، ولا يؤمنون بغيب... ﷺ الخ ويخطب قائلا: ﷺ... أيها الناس، إني قد بثثت لكم المواعظ التي وعظ الأنبياء بها أممهم، وأديت إليكم ما أدت الأوصياء إلى من بعدهمﷺ.
ولكن ظهور فكرة تعين الإمامة في علي عن طريق (الوصية) له بها من الله أو من الرسول أو منهما، وهي قد ظهرت بعد عصره، كما سيتضح في (الفصل الثاني) من (باب تمييز الإمام وتثبيته) قد ملأ الأدب الشيعي (الوصي) لقبا لعلي بن أبي طالب.

مصطلح (الملك):

أما مصطلح (الملك) فلقد ظل بعيدا عن الفكر النظري لمختلف الفرق الإسلامية التي بحثت في الإمامة، وذلك لأن القرآن قد قال ﷺإن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها، وجعلوا أعزة أهلا أذلة، وكذلك يفعلونﷺ، وقال كذلك ﷺوكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصباﷺ ولأن الرسول قد قال لمن ارتعد بحضرته كما يرتعد الناس في حضرة الملوك: ﷺهون عليك فما أنا بملك ولا جبار!ﷺ... ولأن علي بن أبي طالب كان يحذر الناس من أن معاوية وبني أمية يريدون تحويل الخلافة إلى ملك، فيخطب قائلا: ﷺوالله لو ولوا عليكم لعملوا فيكم بأعمال كسرى وهرقل..ﷺ .. ولأن الملك كان يسمى عند العرب : (الجبار) لقهره وتجبره وجبره الناس على طاعته في المعاصي، والقرآن يقول: ﷺوإذا بطشتم بطشتم جبارين ﷺ.....ﷺ.

وسابقة الملك التي تحدث عنها القرآن بغير ذم ولا تجريح هي تجربة عبرانيةﷺ أن الله قد بعث لكم طالوت ملكاﷺ، ولقد سبق أن أشرنا إلى حديث الرسول الذي يقطع بتغاير نظام الحكم في (الخلافة) عنه في ملك بني إسرائيل، حيث كان الأنبياء هم الملوك، وحيث لا نبوة بعد الرسول وإنما خلفاء.. والنموذج العربي الذي تحدث عنه القرآن، من أنظمة الحكم السابقة على الإسلام، وقدمه في صورة حسنة كان نموذج دولة سبأ، التي كانت تحكمها (بلقيس) حكما شوريا، وتصف النظام الملكي بأنه أصحابه ﷺإذا دخلوا قرية أفسدوها، وجعلوا أعزة أهلا أذلة، وكذلك يفعلونﷺ.

وهذا أبو ذر الغفاري، عندما يرى مالا يعجبه من عثمان بن عفان يحكم بأن في الأمر انحرافا وميلا عن الخلافة إلى الملك، فلقد حدث أن حظر عثمان ﷺ على الناس أن يقاعدوا أبا ذر، أو يكلموه، فمكث كذلك أياما ثم أمر أن يؤتى به، فلما أتى به وقف بين يديه، قال: ويحك يا عثمان! أما رأيت رسول الله ﷺ ورأيت أبا بكر وعمر! هل رأيت هذا هديهم! أنك لتبطش بي بطش جبار!ﷺ.وحتى عندما كان بعض (الخلفاء) يصف نفسه بوصف (الملك)، كما فعل الرشيد عندما قال لمحمد ابن إبراهيم: ﷺيا محمد، أنا، معشر الملوك، إذا غضبنا على أحد من بطانتنا ثم رضينا عنه بعد ذلك، بقي لتلك الغضبة أثر لا يخرجه ليل ولا نهارﷺ، حتى بعد أن شاع ذلك المصطلح في الاستعمال، فإنه قد ظل بعيدا عن إطار مبحث الإمامة لما بين مضمونه ومضمون الخلافة من فروق تجعلهما على طرفي نقيض.

مصطلح (الأمر):

وإذا كان مصطلح (الإمام) قد حدث في هذا المبحث بعد انقضاء عصر صدر الإسلام، فلقد حدث أن ظهر معه كذلك مصطلح (الإمامة)، وعندما كانوا يتحدثون عن (موضوع هذا المبحث)، فإنهم كانوا يذكرون مصطلح (الأمر)، أمر المسلمين الذين لهم، بل من واجبهم، التشاور والائتمار فيه، وهو المقابل للدين ا لذي لا مشاورة ولا ائتمار فيه.

ولما كان الله ورسوله قد تركا هذا (الأمر) لائتمار المسلمين وشوراهم، فإن القرآن، الذي لم يفرط في شيء من شئون الدين، قد اكتفى فيما يتعلق (بالأمر) بآيتين اثنتين تحدثت أولاهما إلى (أولي الأمر) حديثا عاما قالت فيه: «إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها، وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل، إن الله نعما يعظم به، إن الله كان سميعا بصيرا»، و(الأمانة) هنا هي (ولاية أمر المسلمين) بدليل قول عمر بن الخطاب وهو يتحدث عن طبيعة المنصب الذي وليه: «... إني، والله، ما أنا بملك فأستعبدكم، وإنما أنا عبد الله عرض علي الأمانة...» وهي إذ تخاطب (أولي الأمر) تأمرهم بأمرين:

أولهما: أن يؤدوا الأمانات إلى أهلها.. أي أن يكون عائد الولاية والسلطة وثمرتها لأهلها الذين اختاروا (أولي الأمر)، وبتعبيرنا الحديث «أن تكون السلطة في خدمة الشعب ولمصلحته».

وثانيهما: أن يكون حكم (ولي الأمر) بين الناس بالعدل.

أما ما عدا ذلك من أمر (الولاية) و(ولاة الأمور) فهو متروك لاجتهاد الناس وائتمارهم ومشورتهم بعضهم مع بعض.

هذا عن آية (ولاة الأمر)، أما آية (الرعية) فإنها تقول لهم: (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم، فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنت تؤمنون بالله واليوم الآخر، ذلك خير وأحسن تأويلا)... وهذه الآية تطلب :

— طاعة الله سبحانه وتعالى...

— طاعة الرسول عليه الصلاة والسلام...

— طاعة أولي الأمر منا...

أما عند حدوث النزاع في شيء فإنها تطلب رده إلى الله وإلى الرسول، أي إلى القرآن الموحى به والسنة الثابتة، ولم تجعل أولي الأمر جهة تطلب الرد إليها عند التنازع، وذلك يوحي أن طاعة الله ورسوله شيء، وطاعة أولى الأمر شيء آخر، وأن طاعة الله ورسوله إنما هي في الدين، ولذلك كان المرد هو الكتاب والسنة، وأن طاعة أولى الأمر إنما هي في أمور الدنيا، ولذلك ترك أمرها وأمر التنازع فيها والفصل فيها، لائتمار الناس وتشاورهم وفق الآية التي شرعت ذلك عندما قال الله فيها: «وأمرهم شورى بينهم». وأمرهم هنا هو : سياستهم وشئونهم الدنيوية.

وليس مثل استقراء الأدب السياسي للفترة المبكرة من صدر الإسلام دليلا يؤكد قولنا: أن مصطلح (الأمر) كان هو المصطلح الذي عبر عنه الفكر الإسلامي فيما بعد بمصطلح (الإمامة). فعقب وفاة الرسول مباشرة، وقبل اجتماع السقيفة، خطب أبو بكر الناس فقال: «أيها الناس، من كان يعبد محمدا فإن محمدا قد مات، ومن كان يعبد الله فإنه حي لا يموت»، «وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل».

ثم قال: «وإن محمدا قد مضى بسبيله، ولا بد لهذا الأمر من قائم يقوم به، فانظروا وهاتوا آراءكم، يرحمكم الله» فناداه الناس من كل جانب: «صدقت يا أبا بكر، ولكنا نصبح وننظر في هذا الأمر ونختار..».

وعندما يقترب أجل أبي بكر يقول: «وددت أني يوم سقيفة بني ساعدة قذفت الأمر في عنق أحد الرجلين — (أي عمر وأبي عبيدة)- فكان أميرا وكنت وزيرا .. ووددت أني كنت سألته —(أي رسول الله) — في هذا الأمر، فلا ينازع الأمر أهله.. ووددت أني سألته: هل للأنصار في هذا الأمر نصيب فنعطيهم إياه..».

وعندما يعزم على البيعة لعمر، يقول للصحابة: «تشاوروا في هذا الأمر.. ثم وصف عمر بصفاته، وعهد إليه، واستقر الأمر عليه».

وفي أول خطبة لعمر بعد البيعة له يقول: «.. ليعلم من ولى هذا الأمر من بعدي أن سيريده عنه القريب والبعيد..» وفي موطن آخر يقول: «إن هذا الأمر لا يصلح إلا بالشدة التي لا جبرية فيها وباللين الذي لا وهن فيه..».

ويتحدث علي بن أبي طالب عن أن موت الرسول قد أعقبه «أن تنازع المسلمون الأمر من بعده..» ولم يكن يخطر بباله «أن العرب تزعج هذا الأمر من بعده صلى الله عليه وآله عن أهل بيته..».

ومن بعده يخطب الحسن ابنه في أهل العراق: ﴿أما والله لو وجدت أعوانا لقمت بهذا الأمر أي قيام، ولنهضت به أي نهوض﴾.
وفي المفاوضات بين الحسن ومعاوية يكتب إليها معاوية يقول: ﴿... فأدخل في طاعتي ولك الأمر من بعدي..﴾.
ذلك هو المصطلح الذي استخدمه القرآن، وشاع في الأدب السياسي زمن صدر الإسلام، وقبل أن يشيع مصطلح (الإمامة) في كتابات الفرق الإسلامية عن هذا الموضوع.

الميراث العربي في أصول الحكم

لقد بدأت الجماعة المسلمة تكوين الدولة العربية الإسلامية منذ أن تمت (بيعة العقبة) بين الرسول عليه الصلاة والسلام وبين ممثلي الأوس والخزرج .. ولكن نظام الخلافة الذي قام عقب وفاة الرسول قد اختلفت اختلافا جوهريا عن نظام حكم هذه الدولة على عهد الرسول، فلقد كانت للرسول سلطات الدولة إلى جانب سلطان الدين، ثم اختتمت بوفاته حقبة الوحي الذي يصل الأرض بالسماء، وترك الناس وعقولهم يدبرون بها شئونهم — وخاصة شئون الدنيا — في ضوء الوصايا والإرشادات والقواعد الكلية للدين.
ولم تكن دولة الخلافة أول دولة يعرفها العرب في شبة الجزيرة، ولم يكن نظامها أول نظام من نظم الحكم يقيمه العرب في تلك البلاد، ولكنها كانت دولة من نوع مختلف، وكان نظاما مبتكرا، وفي عدد من أسسه وجوانبه، إلى حد كبير.
فلقد عرفت شبه الجزيرة، قلبها وأطرافها، أنظمة عديدة للحكم في القرون التي سبقت قيام نظام الخلافة ودولتها فيها .. عرف تراث هذه المنطقة نظاما ملكيا في بابل، على عهد حمورابي ومن جاء بعده، كان العرش فيه ميراثا في أبناء الملك، وبين العرش والعامة طبقة من كبار الملاك أو التجار والأثرياء، يدعمون العرش، ويقفون بالعامة عند حدود لا يتخطونها.
وفي جنوب شبه الجزيرة عرفت دولة سبأ نظاما ملكيا، ولكنه لا يغالي في المركزية، تعلو فيه سلطة الأسر الأرستقراطية، حتى أن الملك لا يبرم أمرا دون مشورتها...
وفي بادية الشام تعاقبت النظم والدول الملكية، الأنباط، ثم تدمر، ثم الغساسنة.. وكان ذلك أيضا هو شأن الأطراف التي سكنها اللخميون على الحدود العراقية بين العرب والفرس.
وفي مكة قامت قبيل الإسلام، حكومة ملأ قريش وأثريائها وأصحاب النفوذ الحربي والتجاري والديني فيها، ضمت ممثلين لبطون قريش العشرة: هاشم، وأمية، ونوفل، وعبد الدار، وأسد، وتيم، ومخزوم، وعدى، وجمح، وسهم.
أما يثرب وواحاتها الزراعية فإنها كانت قد خضعت لما يشبه السيطرة العبرانية منذ أن زحفت إليها هجرات اليهود في القرن الأول بعد الميلاد، عندما بدأ شتاتهم الذي أعقب تدمير دولتهم على يد الرومان، فاستعمروا تيماء، وخيبر، ويثرب، وفدك، واجتذبوا أجزاء من قبائل يثرب العربية إلى ديانتهم، وتكلموا العربية، ولكنهم ظلوا بمعزل عن الاندماج في المجتمع العربي الأصلي، فاستمرت لهم سيطرة السادة على العرب الذين كانوا موالي لهم؟!.. يحكي ابن إسحاق عن بيعة العقبة الأولى فيقول أن الرسول عليه السلام ﴿بينما هو عند العقبة لقي رهطا من الخزرج .. فقال لهم: ما أنتم؟ قالوا: نفر من الخزرج، قال: أمن موالي يهود؟! قالوا: نعم !.. وكان يهود معهم في بلادهم .. وكانوا قد غزوا بلادهم، فكانوا إذا كان بينهم شيء قالوا لهم: إن نبيا مبعوث الآن قد أظل زمانه، نتبعه فنقتلكم معه قتل عاد وارم. فلما كلم رسول الله أولئك النفر، ودعاهم إلى الله، قال بعضهم لبعض: يا قوم، تعلموا والله أنه الذي توعدكم به يهود، فلا تسبقنكم إليه، فأجابوه فيما دعاهم إليه!﴾.
فهذه البيعة التي أنشأت الدولة العربية الإسلامية كان من أسبابها الجوهرية، إلى جانب العامل الديني، السعي إلى تغيير الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي سيطر من خلالها اليهود على يثرب وما حولها .. وهي ملابسات تجعل نشأة هذه الدولة وطبيعتها مختلفة اختلافا أساسيا عن غيرها من الدول ونظم الحكم التي كانت قائمة يومئذ في شبه الجزيرة، أو تلك التي عرفها التراث السياسي لتلك البلاد.
وكما اختلفت طبيعة دولة الخلافة ونظام الحكم فيها عنهما في الدول والأنظمة العربية التي سبقتها، فلقد

اختلفت، في الطبيعة والنظام، عن الإمبراطوريتين اللتين تقاسمتا النفوذ والقوة والشهرة في ذلك التاريخ: كسروية فارس، وقيصرية الروم البيزنطيين.
ففي فارس كانت الإمبراطورية تقوم على فلسفة النظام الملكي الذي تدعم سطوة الملك فيه وجبروته وتنميها قواعد ثلاث:

1- عقيدة الحق الإلهي التي كان الملك يحكم بموجبها، فلقد كان الاعتقاد أن قراراته وأحكامه إنما هي وحي من الإله (أهورا —مزدا).

2- الجيش، الذي كان من أهم مؤسسات الإمبراطورية، والذي كان منبع النظام الملكي ذاته، ولقد كان الملك هو رأس هذه المنشأة العسكرية، ولقبه (أوخشترا) أي المحارب، ولقادة الجيش — (الأصابذة) — ولنخبة رجاله — (الأساورة) — أكبر النفوذ في البلاد.

3- النظام الطبقي الثابت، الذي حدد لكل طبقة إطارا اجتماعيا واقتصاديا وأدبيا لا تخرج عنه، وحدودا لا تتعداها .. فبعد ملك الملوك تأتي طبقة الأشراف الأولى، وهم ملوك الأقاليم التسعة في الإمبراطورية .. ومن بعدهم طبقة الأسر والعائلات القوية — (واسبوران) — التي يقودها مجلس مؤلف من رؤساء سبع عائلات .. ومن بعدهم طبقة النبلاء — (خوذيان) — وكبار موظفي الدولة والأقاليم (المرازبة) — ومن بعدهم طبقة ملاك العقارات ومحتكري الإدارة والمصالح في الريف — (الدهاقنة) - .. ثم رجال الدين — (الموابذة) — ومعهم مديرو المراسم الدينية في المعابد — (الهرابذة) — فهي دولة إقطاع حربي، تدعم سطوتها عقيدة الحق الإلهي، ويشد من أزرها نظام طبقي صارم وعريق.
ولم يختلف جوهر الدولة في القيصرية الرومانية البيزنطية عنه في الكسروية الفارسية .. فقبل اعتناقها المسيحية كان الحكم أوتوقراطيا، غدت فيه ذات الإمبراطور ﷺمقدسة إلهية، وفوق مستوى البشر، محوطة بالمراسم، بل أصبح في نظر رعيته إلها، ولا يقترب الفرد من حضرته إ لا ساجدا..ﷺ، ولم تغير المسيحية من جوهرها وطبيعتها كثيرا بل لقد طوعت هذه الدولة المسيحية ولم تتطوع هي للمسيحية، وكما يقول القاضي عبد الجبار: إن المسيحية عندما دخلت روما، لم تتنصر روما، ولكن المسيحية هي التي ترومت؟!
فاحتفظت ذات الإمبراطور بقداستها عن طريق نظرية الحق الإلهي ورئاسته للكنيسة، وانفراده بتفسير الشريعة، وغدت الأوتقراطية القديمة ﷺقسيسية ملكية وبابوية قيصريةﷺ؟!
وكان للجيش والنظام الطبقي الصوت الأعلى في تقرير الأمور.
وعلى العكس من كل أنظمة الحكم هذه، عربية أو فارسية أو بيزنطية كانت دولة الخلافة ونظامها: جديدة جدة الظروف التي ولدتها وأحاطت بنشأتها، ومبتكرا بفعل الطبيعة الجديدة للدين الجديد والآثار الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي أحدثها في شبه الجزيرة ظهور الإسلام.
فلم تكن ملكية وراثية .. ولم تكن قبلية عشائرية. ولم تكن حكومة حربية يختار فيها الجيش رأس الدولة .. ولم تكن قائمة على نظرية الحق الإلهي، بل لقد أخرج قادتها، بوعي، الخلافة من بيت النبوة، في البداية حتى لا تجتمع النبوة والخلافة، لا في شخص واحد، بل ولا في بيت واحد فتتأبد فيه بفعل عوامل الدين وقداسته .. ولم يكن النظام الطبقي عمادها بل لقد قامت على فلسفة مناقضة له إلى حد كبير .. وحتى هذه الفئة المتميزة التي استأثرت بالقرار الحاسم في اختيار الخليفة، وانفردت بحق تولي هذا المنصب، وهم المهاجرون الأولون، ثم البدريون، وعلى رأسهم العشرة الذين قيل أنهم المبشرون بالجنة، حتى هذه الفئة كان (شرفها) نابعا من البلاء والسبق في نشر الدين وتأسيس الدولة، لا من نظام طبقي، أو أصل عرقي، أو نعرة قلبية، أو ثروة كبيرة .. فحتى لو سلمنا بأن حكومة الخلافة هي (حكومة أشراف)، فإن (الشرف) هنا كان ذا مضمون جديد لا وجه للمقارنة بينه وبين (شرف) الدولة والأنظمة التي عاصرت أو سبقت حكومة الخلافة.
كانت إذن حكومة مبتكرة إلى حد كبير، ونظاما مستحدثا من حيث الشكل والمضمون إلى حد بعيد، وكما يقول

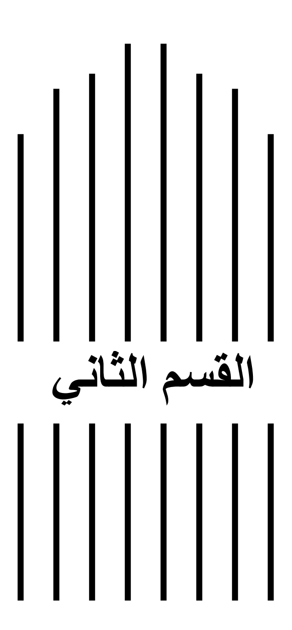
أرنولد: فإنه "خلافا للإمبراطورية الرومانية المقدسة — التي لم تكن إلا إحياء واعيا متعمدا لمؤسسة سياسية كانت في عالم الوجود قبل ميلاد المسيحية، فبعثت من جديد تحت طابع مسيحي — خلافا لذلك، لم تكن الخلافة تقليدا مقصودا لشكل سبق وجوده من الحضارة والتنظيم السياسي، بل كانت .. وليدة زمنها..".
كان الفكر السائد، والمقدس، في هذه الدولة الجديدة يرفض الأنظمة السياسية السابقة والمعاصرة، ويوجه هجومه على أكثرها بشاعة: النظام الملكي، وخاصة في صورتيه الكسروية والقيصرية .. فالملوك "إذا دخلوا قرية أفسدوها، وجعلوا أعزة أهلا أذلة، وكذلك يفعلون". وعلى حين كان كسرى (ملك الملوك) فإن الرسول يقول: "أخنع —(أي أوضع)- اسم عند الله تعالي يوم القيامة رجل يسمى ملك الأملاك"؟! ويقول : "أشتد غضب الله على من قتل نفسه، واشتد غضب الله على رجل تسمى بملك الملوك، لا ملك إلا الله تعالى.." .. وكلما لاحت شبهة انحراف عن النهج الجديد للدولة الجديدة تساءل النقاد والمعارضون: أكسروية هي؟ أم هرقلية؟!

ويدرك قادة هذه الدولة، وفي وعي، الفروق الاجتماعية الجوهرية بين نظام في الخلافة والنظام الملكي، فيسأل عمر بن الخطاب سلمان الفارسي — الذي عرف الملك الكسروي وعاش في ظله — يسأله: "أملك أنا؟ أم خليفة؟؟" فيقول له سليمان: "إن أنت حبيت من أرض المسلمين درهما أو أقل أو أكثر ثم وضعته في غير حقه، فأنت ملك غير خليفة!!" وفي موطن آخر يسأل عمر عن الفرق بين الملك والخليفة، فيأتيه الجواب "الخليفة لا يأخذ إلا حقا، ولا يضعه إلا في حق .. والملك يعسف الناس فيأخذ من هذا ويعطي هذا .. فأنت بحمد الله خليفة" لا ملك!

ويدرك الذين أظلتهم راية هذه الدولة الجديدة الفروق الجوهرية بينها وبين أنظمة الحكم التي عرفوا. فـ(ذو الكلاع)، ملك حمير يفد على أبي بكر بالمدينة، في موكب ملكه وتاجه وأبهته، ومن ورائه — غير عشيرته — ألف عبد، فيتأثر ببساطة الدولة الجديدة وفلسفتها في المساواة فيخلع أبهة الملك، ويمشي في سوق المدينة وعلى كتفيه جلد شاه، وعندما تفزع عشيرته لذلك، ويقولون له: قد فضحتنا بين المهاجرين والأنصار، يحدثهم عن ذلك الفرق الجوهري بين ملك الجاهلية وخلافة الإسلام فيقول: "أفأردتم مني أن أكون ملكا جبارا في الجاهلية جبارا في الإسلام؟! لا ها الله، لا تكون طاعة الرب إلا بالتواضع لله والزهد في هذه الدنيا!..".

وتدرك الرعية، حتى في أطراف الدولة، تلك الفروق، فعندما بلغ أهل اليمن والبحرين وعمان نبأ وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام، سألوا عن نوع نظام الحكم في الدولة الجديدة، وعن الرجل الذي ولي السلطة في المدينة "فقالوا لعمال رسول الله: هذا الذي بايعه الناس بعد رسول الله: أبنه، أو أخوه؟ فقيل لهم: لا، قالوا: فأقرب الناس منه؟ قيل: لا، قالوا: فما شأنهم؟ قيل: اختاروا أخيرهم فأمروه عليهم".. عند ذلك أدركوا طبيعة النظام الجديد، والفرق بينه وبين النظام التي عرفوا، فقالوا على الفور: "لن يزالوا بخير ما صنعوا هذا!".

فلقد كانت دولة الخلافة، بكل المقاييس، ومن وجهة نظر الأطراف المختلفة، وفي الفكر والتطبيق، نظاما جديدا يختلف عن الدول والأنظمة التي عاصرته أو سبقته إلى حد كبير.



حوار الثقافة والحضارة

1.	الثقافة والحضارة والدولة والمجتمع	هارالد موللـر
2.	فلسفة الحضارة	البرت اشفيتسر
3.	الحضارات فردوس البشر وجحيمهم	فرنان بروديل
4.	بواعـث التكامـل الثقـافي والاعـتراف بمختلف الثقافات	اللجنـة الدوليـة- منظمـة اليونسكو

الثقافة والحضارة والدولة والمجتمع[1]

هارالد موللـر

مـاذا نقصـد فعـلاً بكلمــة ثقافــة المثقلــة بـالمعنى ؟ يلفـت النظـر أولاً أن كلمــة « ثقافــة » (Kultur) في الاستعمال اللغـوي الألمـاني تسود حيـث تسـتخدم « حضـارة » (Zivilasation) في الخطاب الآنجليـزي أو الفرنسي . وهذا الفرق ليس صدفة ، بل يعكس أساساً مفهومات متباينة تضرب بجذورها في التواريخ العقلية المختلفة . إن جيراننا الأوروبيين والأمريكيين كـذلك يفهمـون تحت كلمـة حضـارة العـدة الكاملـة لمجتمـع مـن المجتمعات للتغلب على مشكلات الوجود في حقبة تاريخية ، وذلـك يشـمل : الاقتصـاد ، والعلاقـات الاجتماعيـة المميزة ، وآداب اللياقة السياسية، وبنيـة الاستيطان ، والتربية ، وأخيراً أيضاً الدين ، ونُظُم القيـم وعلـم الجمـال . **إن الحضارة إذن مفهوم شامل للممارسة الاجتماعية ، وحيثمـا حملـت ممارسـة المجتمعـات سمـات جوهريـة مشتركة ، فذلك يعني أنها تنتمي للحضارة نفسها** . وهذا المفهـوم لم يتوطن قط في ألمانيا بشكل صحيـح ، ويعود ذلك إلى الأفق المحدود للمفهوم والنشاط في تكوين البرجوازيـة في نهايـات القـرن الثـامن عشـر ، والقـرن التاسـع عشر . فقد طبعت هذه الطبقة الثقافة في ألمانيا بصورة جوهرية ، غير أن الممارسـة العمليـة لم تكـن قضـيتها ، ولكونها محرومة من المشاركة السياسية وعازفة عن الممارسة الاقتصادية فقد أوقفت نفسها على « الحقيقي ، والطيب ، والجميل » في الأوساط الخاصة أو شبه العامة . وحتى اليوم فإن المرء يستوحي من مفهـوم الثقافـة الأوبرا ولكن ليس التكنولوجيا . أوزفالد شبنغلر Oswald Spengler صاحب العمل الذي ما يـزال حتـى اليوم الأهم في اللغـة الألمانيـة حـول نشـوء الثقافات و الحضـارات وفنائهـا ، نظـر إلى الحضـارة بوصـفها مـرحلـة انحلال الثقافة ، أي المرحلة الـتي ينصـرف فيهـا شـعب متمـدين نحـو الأشـياء العمليـة ، وفي مقـدمتها التجـارة ، وليس بعد نحو القيم والفضائل والفن ، وهو فهم مميّز جداً لألمانيا .

وعلى العكس من ذلك في البلاد الآنجلوسكسونيـة ، وفي فرنسا ، فقط تطورت البرجوازية المتحـررة إلى حامل للتقدم الاجتماعي ، وإلى موضوع للقوة السياسية والاقتصادية ، وهنا باتت جميع السمات المميـزة الـتي تطبع إحدى المراحل بطابعها مشمولة في مفهوم الحضارة، بدون الحاجز المانع للتسَرب [3] الذي يفصل مجـالات الحياة بعضها عن بعض مثلما يحتمل مفهوم الثقافة .

والإدراك الذي يتصل بهذا التقليد هو أكثر إقناعاً من مقابله الألماني ، فهو موجة إلى كامـل البرنـامج الاجتمـاعي الـذي يهـدف إلى تـأمين الحيـاة وبقائهـا واسـتمرارها للشـعب والبشـر الـذين يتوحـدون في إحـدى الحضارات ، وهـذا يشـمل أوسـع بكـثير ممـا يشـتمل عليـه المفهـوم الألمـاني المتـداول للثقافـة . وأنشـطة الإنسـان الرفيعة التي يمَيزها الإدراك المحدد للمفهوم هـي جـزء مـن البرنـامج الكلـي ، ويصـعب فهمهـا بـدون معطياتهـا التاريخية .

تتغلب الحيوانات على مصاعب وجودها بمساعدة غرائزها ، ولكن الإنسان كـائن حـي فقـير الغرائـز ويعوض ما ينقصه في ذلك مـن خـلال العـدّة الحضـارية ، وهـذا يصـح أولاً وقبـل كـل شـيء علـى الجماعـات ، إذ يلزمها أولاً الخبرة من أجل إعـداد الأسـس الماديـة للحيـاة ، وغالبـاً في شـكل سـريع مـن العمـل . أشـكال السـلطة ، وأدوات الأمن ضد الأخطار الخارجية ، وإجراءات البـت في المنازعـات ، وهيئـة تكييـف الناشـئة اجتماعيـاً ، كـل ذلك يجب أن يتوفر إذا أراد المجتمع الاستمرار ، ويجب على النـاس في هـذه الأمـور المتنوعـة أن يوجهـوا أنفسـهم بحيث يكون سلوكهم بعضـه متناسـقاً مـع بعـض. وغـير ذلـك فـإن تماسـك المجتمـع سـوف يـتحطم ، ويجـب أن يطوروا تصورات متطابقة حول معنى أسلوب سلوكهم حتى يـنجح هـذا التناسـق . وَزِدْ علـى ذلـك أن الـروتين

---

[1] هارالد موللـر :تعايش الثقافات مشروع مضاد لهنتنغتون(القسم الثاني : مخططالثقافة والحضارة والدولة والمجتمع) ترجمة د. إبراهيم أبو هشهش

الأساسي لا يمكن أن يؤسس على تحضير الناس لرد واضح تماماً لا يتغيّر على كل تحدٍ يواجهونه . الحياة الاجتماعية مقسّمة وهي تعرض أوضاعاً جديدة فريدة من نوعها ، ولمثل هذه المفاجآت يجب أن يكون الأعضاء قادرين على الاستجابة بدون أن يتبدد الشمل . أما نظم القيم ونظم المعرفة من درجة عامة دقيقة ، فهي ضرورية لتهيئة القدرة المطلوبة للتكيف على برنامج السلوك .

يلعب نمط الاقتصاد والتكنولوجيا - اللذان يرتبط أحدهما بالآخر بقوة - دوراً مركزياً ، فالحضارات التي تطورت في عصر الصيد والجمع تجعل البشر لا حيلة لهم في عصر الآلة ، وأناس مطلع القرن التاسع عشر سيجدون صعوبة بالغة في عالمنا الكمبيوتري . وقد كانت الماركسية — اللينينية أحادية الجانب بصورة خارقة في تحديدها لـ " وجود " و " الوعي " بطريقة دوغمائية ، فنظمنا القيمية من جانبها تصوغ شكل تعاملنا مع الضغوط التقنية والاقتصادية . ولا يجوز التقليل من شأن هذا التأثير المتبادل ، ولكن أيضاً ، من الضلال الأكيد محاولة فهم حضارة من الحضارات وتقييمها بدون معاينة مستواها التكنولوجي وعملياتها الاقتصادية بشكل دقيق ، وهنا مكمن ضعف المفهوم الألماني للثقافة الذي يرغب في نفض الأمور المادية ، والإقبال على القيم الرفيعة للعقل .

ومن هناك كانت المفاجأة الهائلة في أن هنتنغتون قد استخدم في عمله الضخم في أصله الأمريكي مفهوم " حضارة " كما في المأثور الألماني للثقافة . وحدّد فهمه للحضارة بنظم القيم ، وجعل الدين في أثناء ذلك معياراً حاسماً ، وفي هذا الاستعمال المحدد يكمن مفتاح لماذا أفلتت منه تشابهات وتقاربات كثيرة جداً وخاصة بين آسيا واليابان والغرب . ومن ذلك الكثير فيما بعد أيضاً. وفي الحقيقة ، يتوجّب عليّ انطلاقاً من هذا الفهم ، أن استخدم فقط مفهوم الحضارة ، ومع ذلك فليس لدي حيلة مع هذا الكتاب : فأفكار هنتنغتون موجودة في السوق الآن تحت لافتة " صراع الثقافات " ومن الغباء تجاهل هذه الحقيقة ، وأنا لا أتبع في الاستعمال اللغوي لا المأثور الألماني ولا استخدام هنتنغتون . وحينما استخدم في هذا الكتاب تعبير " ثقافة " (Kultur) فإنني أعني به دلالة " حضارة "(Civilisation) الآنجليزية . وآمل أن لا تتسبّب هذه السَلَطة اللغوية (sprachsalat) في بلبلة القُرّاء والقارئات بشكل غير لائق .

إذا أردنا أن نصف إحدى الثقافات بشكل كامل فيتوجب علينا أن نتناول الأمور التالية : مستوى تطور التقنية ، وأسلوب الاقتصاد ، ونظام السلطة ، والعناصر الاجتماعية ، والنظام القانوني ، ونظام القيم .

يتحدث ديتر زينغهاز Dieter Senghaas عن سداسي ، أو تمدين مسدّس ، وهو يدرك ذلك بطريقة معيارية مثل خيط بناء أو مبدأ يحدد المجال الذي ينبغي للمجتمع أن يتحرك فيه . وهذا المسدّس (Hexagon) يشمل احتكار الدولة للعنف ، والنظام والقانون ، والمشاركة الديمقراطية ، وثقافة اختلاف خالية من العنف ، والعدالة الاجتماعية ، والسيطرة على الاضطرابات . وتشير الأخيرة إلى أن التربية والتكيف الاجتماعي مكوّنان لا غنى عنهما لأيّة ثقافة .

ولو نظرنا الآن إلى هذه العوامل وتأثيرها المتبادل المتنوع ، فسوف يلمع حالاً أنه لا وجود لأي ركود : فالثقافات في حالة تدفق مستمر ، وهي تتغير وتتطور بشكل تدريجي غالباً ، وأحياناً على شكل قفزات أيضاً ، وما يطبعها بعلاماتها الفارقة هو إمكان فهمها بصفتها بنية وبصفتها عملية . وانطلاقاً من هذا الأساس ، فمن غير المشروع أن يقف بعضها أمام بعض في حالة مواجهة متصلبة ، وأن يتم التنبؤ بتجابهها لأنها تظهر في نقطة زمنية محددة سمات فارقة متباينة .

(أ) التحديث بصفته تحدياً ثقافياً

إن النظرة السكونية للثقافة التي جرى وصفها كانت تصح ربما على الفترات الماضية التي كان التحول فيها يتم غالباً بإيقاع بطيء ، حين كان الاحتكاك بين دوائر الثقافة محدوداً ، والمسافات بينها مترامية ، وكانت وسائل المواصلات والاتصال قليلة علاوة على بطئها ، ولذلك فقد توفرت فقط فرص ضئيلة للتأثيرات المتبادلة حدثت عبر الغزو الإيجابي أو السلبي . وتحت هذه الظروف من الاختلافات السكونية نسبياً ، وعلى أساس منها ، فإن الإقدام على الخروج بتنبؤات سياسية مستقبلية كان ممكنا ربّما ، ولكن هذه الأزمنة

انصرمت ، فالمعالم الثقافية الجوهرية في المجتمعات تتبدل الآن في غضون أجيال قليلة ، بل في غضون جيل واحد فقط غالباً . لقد غيّر الكمبيوتر حياتنا ، فهو يتدخل بشكل قوي في روتيننا اليومي ، ويضع معايير جديدة لمعرفتنا والاكتساب هذه المعرفة واستدعائها ، وعمل في غضون سنوات قليلة على تنوير سلوكنا الاتصالي ، وذلك كله يعد علامات ثقافية هامة.

والكمبيوتر هو قمة جبل الجليد ، وبكلمات أخرى ، إنه مرحلة في ثورة استمرت من مئتين إلى ثلاثمئة سنة ، فقد بدأ انطلاق الحداثة في الغرب منذ عصر التنوير ، ونتائج الحداثة لم تترك بقعة صغيرة في الكرة الأرضية بدون أن تطالها ، وجميع الثقافات المعاصرة هي نتاج للاشتباك مع عملية التحديث العملاقة هذه التي استمرت على مدى قرون . والتفكير بالوقوف في وجه هذه العملية من خلال استعادة ﷺ عصر ذهبي ﷺ أصيل ، هو أساس الأصوليات التي تولي وجهها شطر الماضي ، والتي قد تكون مؤثرة ، أو مُرعبة ، ولكنها بلا طائل دائماً .

التحديث هو ترابط سلسلة من العمليات التي تتغلغل حتى أساس المجتمع ، ويدخل ضمن ذلك موكب انتصار الاقتصاد النقدي ، وكذلك نتائج أجيال من التقنية التي ثوّرت بدورها الآنتاج وعالمه .

إن التنامي في تقسيم العمل الاجتماعي قد ميّز القطاعات الاجتماعية إلى أجزاء في النظم، وخصّص البشر الذين صاروا حركين : إذ لم يعد الإنسان ملتصقاً بالمكان أو بشريحته الاجتماعية ، أو بطبقته ، أو بوضعه . وتعقلنت السلطة وتحررت من الأسس المقدسة ، وانفصلت الدولة عن الدين ، وباتت الإدارة بيروقراطية . وحاز القضاء على فضائه الاجتماعي الخاص . وصار الصواب والوعي بالقانون من معايير الأفعال اللائقة ليس فقط بسبب أنّ ذلك منصوص عليه في الدين أو في العادات : لقد استطاع التحديث أن يشمل جميع تلك السمات أو أغلبها ، أما المجتمعات التي لم يتغلغل فيها التحديث ، مثل المستعمرات السابقة — فسوف تتمزق أو تحتاج إلى زمن أطول لاستعادة توازنها ، هذا إذا استطاعت يوما.

التحديث يتحدى الثقافات التقليدية ، فما يصح فيها من الصعب أن يتواءم مع التحوّل الجارف الذي يدهمها في آماد قصيرة ، وأمام هذا التحدي يتحطم التماسك الاجتماعي والاستقرار السياسي ، فالتحديث ينتزع التطور الثقافي من مساره الوئيد ويدفعه إلى انتهاج سرعة خطيرة . ويمكن للقصور الذاتي للمجتمعات أن يكون كبيراً ولكنه لا يصمد أمام الضغوطات المادية للتحديث ، فجميع الثقافات سوف تنخرط في تحوّل جارف ، ومؤلم غالباً .

(ii) التحديث والتحول الثقافي : مثال ألمانيا

إذا ركزنا على نظم القيم وما بينها وبين عناصر ثقافية دينامية أخرى من تأثير متبادل ، فسوف يبدو لنا التمسك بمفهوم جامد للثقافة أقل إقناعا ، ولنقم بهذا التمرين مع بلادنا ألمانيا نفسها: تميّز القرن التاسع عشر في ألمانيا بمجتمع تراتبي ونظام سلطة تعسّفي ، وكان نظام القيم محافظاً بشكل مطلق : إذ كانت القيم السائدة هي النشاط ، والنظام ، والطاعة ، والاعتراف بالسلطة ، والاعتزاز بالعائلة ، والاقتصاد في النفقة . وبينما كانت أوروبا الغربية والولايات المتحدة تتحول نحو الليبرالية ، فقد حافظ المجتمع في ألمانيا ، وفي مقدمته قسم كبير من البرجوازية الصغيرة ، ومن الطبقتين الوسطى والعليا ، على قائمة القيم سليمة إلى حد بعيد حتى ما بعد الحرب العالمية الأولى أيضاً ، على الرغم من السنوات البوهيمية المرحة لعصر جمهورية فايمار . وفي الحقيقة ، فقد بنى النازيون على قائمة القيم هذه وعلى التكييف التراتبي للمجتمع المرتبط به الذي لم يترك مجالاً قط للمبادئ الدستورية لجمهورية فايمار كي ترسخ جذورها ' لقد صعّد النازيون نظام القيم هذا بشكل قاس من المحاكاة الساخرة (Parodie) وبذلك دمّروه بالنسبة لجيل ما بعد الحرب — واستبعدوا في ممارستهم الإجرامية دعائم هامة من المجتمع القديم ونظام قيمه .

ولنتذكر هنا أنه حتى العشرينات لم يتشكك الغرب فقط فيما إذا كانت ألمانيا تنتمي للدائرة الثقافية ذاتها ، إذ وقفت في ألمانيا نفسها أيضاً أوساط ثقافية محافظة من أجل النأي بألمانيا عن الثقافة الغربية التي اعتبروها منحطة وغير ألمانية (Undeutsch) . وقد عزّز الرايش الثالث الشكوك في البلدان الغربية فيما إذا كانت مؤسسات الثقافية الغربية في ألمانيا ، في السياسة والقانون ونظم القيم ، ستكون قادرة

على ترسيخ أقدامها إطلاقاً . وإطلاق اسم ﷺ الهمج ﷺ لوصف العدو الألماني في الدعاية الحربية البريطانية يعبّر عن هذا التشكك .

تخطّت حقبة أديناور Adenauer[1] هذا التشكك إذ قامت في الداخل على الأقل ، بإنتكاسة ثقافية ، وأصبحت ﷺ القيم القديمة ﷺ من جديد قائداً للعمل ، وربّما كان ذلك أداة تعبئة ضرورية من أجل العبء الهائل لإعادة الإعمار ، ولكن بالنسبة لجيل الشباب فقد كانت المشكلة بالفعل أن النازيين كانوا قد جعلوا تلك القيم مشينة . وحركة 68 كانت ثورة قيم قطعاً ، حتى لو ارتدت لبوساً سياسياً . وتعود الليبرالية الحالية والسمات المميزة لها بجذورها إلى ذلك الوقت . وبطبيعة الحال فقد تم استبعاد هذه ﷺ القيم القديمة ﷺ بقضها وقضيضها ، وهياليوم تثأر لنفسها حينما يبدد المرء – بدون تمحيص – جزءاً من العدّة الموروثة لإنجاز متطلبات الوجود ، والتي هي على أية حال قيمنا ومعاييرنا .

وفي مرحلة الآنطلاق الجديدة ، فإن هذه ﷺ الفضائل الثانوية ﷺ التي كانت مشينة سابقاً ، ستكون مفيدة . ولكن ، هل من الممكن استعادتها ثانية ، ذلك أمر مشكوك فيه .

ومن الواضح على أية حالة ، أنّ نظام قيم الألمان ، من خلال تأثير متبادل لَصيقٌ مع تاريخهم الاجتماعي والسياسي قد اجتاز في وقت قصير تحولاً جذرياً جعل البلاد جزءاً لا يتجزأ من الثقافة الغربية ، وعليه فإن الأحكام على ثقافة شعب من الشعوب ليست سرمدية .

التحديث والتقارب الثقافي :مثال اليابان

لو تفحّصنا الخاسر الأكبر الثاني للحرب العالمية الثانية ورابح ما بعدها ، أي اليابان ، فسوف نصل من الوهلة الأولى إلى قناعة مفادها أن اليابان لم تتكيف مع الثقافة الغربية ، وأنها قد وصلت إلى هذه المستويات المذهلة من التحديث ضمن المحافظة على وضع منادد . إلاّ أن نظرة أكثر قرباً تثير اليوم شكوكاً متزايدة حول الفرضية المتعلقة بدائرة ثقافية محصنة كلياً أمام الثقافة الغربية .

لقد عزلت اليابان نفسها بقرار ذاتي تحت حكم توكوغاوا – شوغونن (كان اسم هذا المؤسس في البورتريه الذي رسمه جيمس كلافيللس James Clavells في كتابه الأكثر مبيعاً هو شوغون Shogun). ووضعت أي احتكاك مع بقية العالم تحت رقابة فولاذية ، وكان الشوغونات يقصدون من وراء ذلك المحافظة على المجتمع الياباني ، وعلى ثقافته الخاصة ، وكذلك المحافظة على السلطة الخاصة بعيداً عن التأثيرات الأجنبية . ومع التحَول الذي جاءت به فروسية السأموراي مــن خلال طبقة الكتاب بانضباطهم النظامي الصارم ، تم إرساء المقدمات الأساسية للتحديث القادم . وقــد انهار نظام الشوغون عندما أجبرت اليابان على الآنفتاح تحت ضغط القوة العسكرية الهائلة للكابتن الأمريكي بري Perry عام 1854/1853.

وتحت صدمة هذه التجربة بدأت ثورة مايجي Meije بالتحديث الذي ترتب على ما سبق ، ولأن دفة هذه العملية كانت ممسوكة أرستقراطياً فقد تم المحافظة على جزء كبير من الخصائص الثقافية اليابانية الموروثة ، وفي مقدمة ذلك تراتبية ذات نظام من الآنصياع المطلق ، وعلاقات التبعية ، ومستوى رفيع من الفضائل العسكرية ، مثل الاستعداد للتضحية والبسالة والرغبة المطلقة في البذل .

وبالتأكيد ، سيكون من الضلال عدم النظر إلى حقبة مايجي Mije وزمن توغو Togo في الثلاثينات والأربعينات بصفتها صورة منعكسة حديثة للشوغونات . لقد تخلخل الفصل الصارم بين النبلاء ،

---

[1] كونراد أديناور ، أول مستشار في جمهورية ألمانيا الاتحادية ، استمر على رأس عمله منذ 1949 حتى 1963 . – المترجم .

وخاصة طبقة الساموراي ، وغير النبلاء ، فقد احتاج النظام من أجل تأهيل مناصب في الاقتصاد والإدارة إلى فئات أوسع من قاعدة التجنيد . ولم تستطع المنافذ السياسية أن تظل مقفلة بشكل تام أمام الناشطين في المجال الاقتصادي ، فالتحديث الاقتصادي يمكن أن ينجح فقط في حقبة سيطرت عليها الصناعة الثقيلة عندما تتغير علاقات ما قبل الحداثة بين السياسة والاقتصاد ، لأن المعرفة الاقتصادية هي ، في الرأسمالية ، معرفة سلطة أيضاً. إذْ لا يمكن للحكام أن يستغنوا عن خبرات الصفوة الاقتصادية ، وبذلك لم تعد الدولة والمجتمع في حالة توافق مع النقاء العرقي لنموذج تراتبية عهد الشوغون . واحتاجت اليابان التي غدت قوة أقليمية ، إلى جيش جرار ، ولذلك توجب السماح للشعب البسيط باستخدام السلاح ولو فقط ضمن الآنضباط الصارم للجيش الياباني بطبيعة الحال . وبذلك دُكّت الفوارق بين طبقات المجتمع الياباني ، ولم يؤد هذا إلى توافق بين حاملي السلاح من النبلاء ، والعُزل من عامة الناس . لقد اهتزت يابان مايجي تحت عملية التحديث عميقة الأثر ، ولم يكن من المستطاع أيضاً الحفاظ على ثقافة عهد الشوغون سليمة على الرغم من كل الجهود . وهذا الرفض الاجتماعي المشروط بالحداثة وقع في تناقضات لافكاك منها في أثناء محاولة إنقاذ الثقافة اليابانية الموروثة من غير أن يمسها ضرر . ولكن هذه التقليدية استسلمت انطلاقاً من الاهتمام بتأمين السلطة . وقد عرَضت أوضاع التطور الليبرالي في سنوات العشرينيات ، كالصحافة الحرّة والحركة النقابية المزدهرة ، وضع الحكم القائم للخطر . وكان يمكن التغلب فقط على التوترات الناجمة في المجتمع من خلال إسقاط خارجي ، ولذلك أصبحت اليابان دولة توسعية ينشغل جيشها بصورة ملحوظة في الخارج : في كوريا ، وفي الصين ، وفي أرجاء جنوب شرق أسيا في آخر الأمر . وذلك لكي يوفر صماماً للتنفيس عن التوتر الداخلي . ولم يكن لذلك علاقة بتحديث ناجح ضمن سمات غربية . وتورط اليابان في الحرب العالمية الثانية لا يشير إلى أقل من الاخفاق في اشتقاق طريق خاص ، مثلما كان الحال نفسه أيضاً ، في قرع طبول الحرب في ألمانيا .

لقد عنت الهزيمة في الحرب العالمية الثانية وقفة جوهرية ثانية للثقافة اليابانية على طريق الحداثة ، فدولة الحرب قد فضحت نفسها ، وفضحت معها سمات أساسية لمجتمع الساموراي التقليدي . وتمّ من خلال الدفع الأمريكي تطبيق ديمقراطية حزبية محافظة إلى حدّ التعسّف . صحيح أن هذه لم تخلّص المجتمع الياباني من تراتبيته ، ولكنها رفعت من تعدديته ومن خاصية النفاذ فيه ، فحرية الرأي وحرية تأليف النقابات والاتحادات ، أدخلتا عناصر جوهرية من جدول الثقافة الغربية إلى اليابان ، ولأن العُمْر كان كما في السابق أحد معايير أوضاع القيادة ، فقد صارت العين تقع في الغالب على أعضاء شباب ، وعلى أعداد متزايدة من النساء كذلك .

لقد شكلت علاقات الرعاية طويلاً جزءاً هاماً من التركيب الاجتماعي ، ولكن هذه النظرية تتجاهل أن ذلك ينطبق فقط على المشاريع الكبيرة ، أما في المشاريع المتوسطة والصغيرة فقد سيطرت، على العكس من ذلك ، علاقات رأس المال والعمل التي لا تختلف اختلافاً ذا شأن عن النماذج الغربية . ويبدو أن العولمة تدفع الآن أيضاً العملاق الاقتصادي الياباني لأن يرى في نظام الرعاية تجاه عُمّاله ومستخدميه تكلفة أعلى من أن تدفع .

إن اليابان لم يصبح بذلك مجتمعاً غربياً لا لَبس فيه ، إذ ما تزال هناك حواجز ثقافية تحول دون تغلغل المنتوجات الأوروبية والأمريكية في السوق اليابانية ، مع أن هذه الخزانات المنيعة ليست مطلقة ، إذ يمكن تخطيها من خلال التسويق الهادف والمتقن ، ويلفت الآنتباه الآن ، كما في السابق ، هذه العلاقة التكافلية بين الإدارة السياسية مجسّدة في وزارة الصناعة (MITI) واتحاد الشركات الكبرى , ومع ذلك ، فلو قارنا المسافة بين يابان الشوغون قبل حوالي مئة وخمسين سنة ، ويابان مايجي ، واليابان الديمقراطية الحالية مع الغرب ، فسنلاحظ أن هذه المسافة تتناقص تدريجيا . واليابان الحالية ليست بالتأكيد مجتمعاً أوروبياً ولكن القدر الكبير المشترك من السمات الثقافية أكبر بما لا يقارن من الماضي ، وقد حصل هذا التقارب بدفع من عمليات التحديث التي ما تزال فاعلة حتى اليوم ، ولو أن ذلك قد حصل بتضحيات كبيرة .

التحديث وبدء التعددية :مثال الصين

تعد الصين ــ الصاعد ــ الأكثر غرابة في السياسة الدولية عن الدوائر الثقافية الغربية ، فهذا البلد بتقاليده المستمرة منذ خمسة آلف عام ، ومهد ثقافة خاصة به هي الثقافة الكونفوشوسية، ما يزال يمارس ، كما في السابق ، نظاماً شيوعياً أحادي الحزب بمنظمة سلطة مركزية . يتنبأ الكثيرون بأن الصين ستكون في المستقبل القريب القوة الوحيدة المضادة للغرب التي يمكن أن تنشأ ، والبون الثقافي الذي يفصل الصين عن الغرب يعتبره هنتنغتون برهاناً على بلد لا يحمل الخصائص الغربية ويستطيع ، مع ذلك ، تحديث نفسه بنجاح ، وبالنسبة له فإن الصين ستقف قطباً لنزاع الثقافات المتداخلة المسيطرة في القرن الحادي والعشرين .

لم تعش الصين عهد دخولها النهائي في الحداثة بعد ، ولو أيضاً أنها مثل اليابان والاتحاد السوفيتي دَخلت في حقبة التصنيع الثقيل التي أتاحت للرقابة المركزية والتراتبية الصارمة ظروفاً مناسبة بشكل ملحوظ . وأكثر من ذلك فإن الصين ، إذا أرادت أن تصبح قوة قادرة على المنافسة، وأن تحافظ على ذلك ، وإذا أرادت أيضاً أن تنقذ درجات نموها الاقتصادي المبهرة في المستقبل ، فيتحتم عليها أن تلبّي شروط العصر الإلكتروني . ومفتاح هذه المرحلة من تطور الاقتصاد العالمي هو الاتصالات ، فبدون الارتباط مع الشبكة الالكترونية لتبادل المعلومات لا يمكن لأي بلد أن يصمد في السباق ، وبهذا تخضع الصين للعمليات التي تدفع نحو اللامركزية ، وتعادي السيطرة والرقابة جوهرياً . ومنذ اليوم يشارك آلاف من العلماء الصينيين في حلقات نقاش الخبراء الإلكترونيين ، ويسحب الطلبة والاقتصاديون فيضاً من المعلومات من الآنترنت .

تدفع الصين بشكل نشط نحو خصخصة الاقتصاد ، وتؤقلم مجالاتها الاقتصادية وما يرتبط بها من عمليات سياسية ذات القرار ، وتنفتح طائعة أو كارهة لعروض معلومات الاتصالات الإلكترونية الكونية ونقاشاتها ، وهذه القضايا الثلاث تدفع بتغييرات عميقة الأثر في الثقافة الصينية ، وبخاصة في أشكال السلطة .[9] وقد بات التغيّر ملموساً وسوف يستمر وإن بالإيقاع الوئيد لمجتمع ذي ثقافة الخمسة آلاف عام . النهج الياباني والروسي ، ودفع عمليات التغيير هذه من خلال ضغوطات مشدّدة ، وحشد المجتمع — في الوقت نفسه — من خلال تعبئته ضد عدو خارجي لن يكون لها هنا أي أثر . فالتكنولوجيا الحاسمة في النمو الاقتصادي تقوم على اللامركزية والاتصال الشبكي مع العالم الخارجي ، وسوف تمارس الصين انفتاحاً أكبر وإلاّ فإن تحديثها سيُمنى بالإخفاق .

أما التكهّن الخاص بالصين : فهو تقارب تدريجي مع السمات الثقافية الغربية ، ولكن هل تتم هذه العملية بدون نزاع فهذا ما لايمكن قوله ، إذ تدخل هنا ضغوطات عالم الدول في اللعبة .

(iii) الثقافة وعالم الدول

كيف تغدو الثقافات لاعباً فاعلاً في السياسة ؟ مع هذا السؤال تتجه العين تلقائياً نحو الدولة ، فقد باتت الدولة الأقليمية هي التكوين السياسي السائد في نهاية القرن العشرين . وحتى حينما لا تكون الدول ذات قوة كبيرة ، فإنها تولف بطريقة فريدة من عناصر القوة التي تمكّنها من الوقوف في وجه ــ منافسيها ــ من المشاريع الكبيرة ، والمنظمات الدولية ، والجريمة المنظمة — توليفاً لا يقارن بما لدى أولئك المنافسين ، ويتألف من :الموارد المالية من الضرائب المستوفاة ، ووسائل القوة المنظمة للجيش والشرطة ، والمصادر المعلوماتية للمخابرات ، وسلطات التسجيل، وأجهزة التحري البوليسية ، ومكاتب الإحصاءات ، ومصادر التشريع القانوني ، والسلطة التنفيذية ، والسلطة القضائية ، والمصادر الإدارية الحكومية . ومقدار هذه القوة يختلف تبعاً لحجم الدولة ونوعية أجهزتها ، ولكنه كامن في نواة كل دولة لا تريد أن تسلّم نفسها للإنهيار ، أو أن تمزّقها الحروب الأهلية .

وانطلاقا من هذا الأساس ، فإن الأفكار والقوى والحركات السياسية التي تمارس القوة وتسعى إلى إحراز مكانة عالمية ، لابّد أن تستولي على الحكم عاًجلاً أم أجلاً . فقد تستولي على الحكم في دولة قائمة ، أو تشارك فيه ، أو تنفصل بأقليم وتؤسس بذلك دولة جديدة . وفي الحقيقة ، فإن كل الحركات المسلحة ذات الشأن ، سواء كانت ذات طبيعة إثنية أو دينية أو اجتماعية أو أيديولوجية ، تتبع هذا النموذج .

وعلى العكس من ذلك ، فإن الثقافات لا تعد لاعباً سياسياً ، ولا تستطيع أن تكون فاعلة في السياسة الدولية مباشرة ، ولذلك فإن الحديث عن صراع الثقافات لا يعدو كونه استعارة لا تمَيُز واقعاً سياسياً ممكناً ، فعالم السياسة له بعد مادي ويتجلى ذلك بأوضح صورة في الحدود التي تعين أراضي الدولة ، فالدولة توجد بصفتها مُعطى جغرافياً ويجسّدها أشخاص مُحدّدون . ومن ينس الوجود المادي للدولة ، فإن بإمكان البوليس والجيش اللذين تعلن سلطة الدولة عن نفسها فيهما بشكل ملموس ـ تذكيره بذلك بصورة سريعة وموجعة .

يجهد خطاب ما بعد الحداثة المتبّع للموضة في تقليص الدولة إلى تركيب . صحيح أن الدولة تتكون نتيجة لاتفاقيات ، ويمكن للحدود أن تكون مختلفة عما هي عليه ، وبالتأكيد ، فإن كل دولة معنية بأن تكون الغالبية العظمى من المواطنين والمواطنات مقريّن بشرعيتها في ممارساتهم الاعتيادية ، وهذا ليس اكتشافاً من اكتشافات ما بعد الحداثة ، فقد كان ماكس فيبر Max Weber على وعي تام به ، ولكن الدولة تمتلك وجوداً مادياً يمكن أن يثبت مقاومة شديدة في وجه عمليات التغيير . وتجسُّد الدولة هذا هو الأساس الذي لابد منه لتكون الدولة فاعلة في السياسة الدولية .

وعلى العكس من ذلك ، فإن الثقافة تفتقر إلى مثل هذه الخاصية المادية ، فهي توجد فعلاً في إعادة إنتاجها المستمر من خلال ممارسة البشر لها في الدوائر المختصة ، وهي لا ترتبط بمنطقة معينة ولا بعرق . ورزمة المعايير الثقافية التي توجّه ممارسات البشر غير منصوص عليها بشكل كامل في أي كتاب من كتب القانون ، وحتى الكتب السماوية للديانات الكبرى فإنها لا تحتوي سوى على جزء من ذلك فقط . والجسر الذي يصل بين الثقافة والفاعلية السياسية يمرّ تبعاً لذلك عبر طريق « التجسُّد » ، وهذا يشبه بعض الأساطير والخرافات عندما يلجأ روح أو جنّي للبحث عن سكن له في جسم بشري حتى يتمكن من العمل في العالم المرئي .

ولا شك في أن هنتنغتون كان على وعي بذلك وهو يلجأ إلى الخدعة الفنية بتسمية دولة محورية تتصرف بصفتها ممثلاً عن الثقافة في كل دائرة ثقافية متخاصمة ، أما بقية الدول المنتمية للدائرة الثقافية نفسها فتتجمع حول هذه الدولة المحورية ، وعلى الرغم من أن المفهوم لا يذكر هنا ، فإنه يوجد هنا تصور لحلف كلاسيكي للدول المهيمنة الذي يمكن أن تقارن به الولايات المتحدة في داخل حلف الناتو ، التي يقع على عاتقها مهمة القيادة بينما تلعب بقية الدول — كارهة أم طائعة — دور النصير . وفي هذه الحالة من المركز والمحيط ينبغي أن تكتسب الثقافة جسدها الأقليمي وتكون ، من خلال ذلك ، قادرة على ممارسة دور فاعل في السياسة الدولية ، ولكن هل هذه الخدعة الفنية مقنعة فعلا ؟

(iV) دينامية عالم الدول

إن طبيعة سلوك الدول وشكله لا يتمّان حسبما يحلو لنا أن نتخيل ، فعالم الدول يتمَيُز بأسس بنيوية محددة ترسم حدوداً لإمكانات عمل الدولة وحكوماتها . ومن بين هذه الشروط البنيوية فإن الأهم هو المعضلة الأمنية . إن نظام الدولة مرتب بشكل « فوضوي » وهذا يعني أنه لا يوجد فوق الدولة محكمين يراقبون فيما إذا كانت الدولة تتصرف بشكل نظامي سليم ، إذ عليها هي نفسها أن تؤمّن سلامة أراضيها وتحميها من أي ضغط أو ابتزاز أو تهديد ، وتكمن مشكلتها في أن جيرانها يستشعرون في تدابير الحماية الخاصة بها تهديداً لهم ، فيردون بالمثل . ولو تنازلت الدول عن ذلك لتثبت نواياها السلمية فإنها تتسبب لأنفسها بأخطار جسيمة إذا وجد في جوارها — لسوء الحظ - « دولة سطو » عدوانية . وبين إيغال مستمر في التسلّح وسياسة تهدئة مشجعة تقع الدول في مأزق : فقد يكون ما تفعله خاطئاً ويمكن أن يفضي إلى سباق تسلح غير ضروري ، أو يدفع باتجاه أزمات عسكرية ، أو حرب وقائية ، ولكن أيضاً قد تجلب عليها اعتداءات جيران أشد قوة لا تستطيع الوقوف أمامهم .

« الواقعيون » يقولون : لا يبقى هنا سوى الاعتماد على النفس . فعلى الدولة أن تعتمد على ذاتها ، وعلى أبعد تقدير ، أن تدخل في أحلاف وقتية ضد معتدٍ خطير . ولحسن الحظ ، فإن عالم الدول قد طوّر في أثناء ذلك بدائل ، إذْ تعلّمتْ الدول أن تفرق بين السلوك العدواني ، والسلوك الاعتيادي . لقد حددت علامات الهدوء ، والعلامات التي قد تبدو كذلك ، وجهزّت لذلك أداة فاعلة في شكل مراقبة للتسلّح يمكن بواسطتها

التعامل مع معضلة الأمن . وهناك آخرون ممن يتبعون نبض المجتمع يدفعون قدماً بعمليات الآندماج التي تعد بالتغلب كلياً على معضلة الأمن .

وبطبيعة الحال ، فإن هذه البدائل لا يمكن تطبيقها حينما لا تحظى بإعجاب الجار الشرير، لأن الأساس في سلامة الأراضي والمساواة في الحقوق بين الشعوب هو أن يتم الاعتراف بها بشكل متبادل . تقود انفعالات الهيمنة المهدّدة مباشرة إلى مملكة الاعتماد على النفس من جديد ، وحيث تسعى قوة أقليمية لأن تكون لها الغلبة على شركائها وأن تنتزع القيادة من بينهم ، فإن التعاون الأمني يدخل في طريق مسدود . وحين يشعر الاتباع الموهومون بأنهم مهددون ، يدخل بلا هوادة قانون سياسة التوازن في النفاذ : تتكتل الدول المُهَددَة ضد الهيمنة المشرئبة ، وإذا لم تكن قوتها معاً كافية لموازنة طموح القيادة ، فإنها سَتقَلب النظر حالاً باحثة عن حليف من خارج الأقليم .

ولا يوجد أي سبب يحتم أن يتداخل قانون التوازن هذا في حالات التهديد مع دوامة الثقافات ، فالأمر يتعلق بمعدل الخبرات التاريخية في عالم الدول الذي ينبغي أن تتوجه إليه الثقافات إذا أرادت أن تكون لاعباً فاعلاً في السياسة الدولية . وفي هذه المملكة تسيطر ضغوطات الأفعال الصادرة عن المنظمات الحكومية ، وتصبح القانونية الخاصة للثقافات المعنية بلا معنى . وإذا لم تفعل ذلك فإن الدول التي تزدهر فيها هذه الثقافات ستجد نفسها حالاً في المرتبة الأخيرة في تسابق القوى بين الدول . ولا يوجد تعليل عقلاني يبيّن لماذا يستطيع التشابه الثقافي أن يبطل مفعول هذا القانون ، فأنظمة التوازن والأحلاف المضادة لها جعلت في التاريخ دولاً تنتمي للدائرة الثقافية ذاتها تقف في مواجهة بعضها بعضاً . ومثلما سوف يناقش لاحقاً ، فإن كافة الدلائل في أسيا وفي العالم الإسلامي تشير إلى أن القانون الأساسي نفسه يسيطر هناك أيضاً .

وبهذا يفقد مشروع ﷺ الدولة المحورية ﷺ قوة إقناعة ، فالدولة المحورية ينبغي أن تكون لاعباً يعمل من أجل ثقافته ، وفي سبيل ذلك يجب أن تتغلب دائرته الثقافية على بقية الدول ، وحيثما لا يحصل ذلك ببساطة ، أي أن تحيط الدولة والثقافة بالمناطق نفسها — مثلما هي الحال في الهند ، فإن ذلك يمكن أن يتحقق في شكلين فقط : من خلال ﷺ هيمنة لطيفة ﷺ لا تشكل تهديداً كبيراً وتسود في محيطها بأن تبدو مقاومتها غير ضرورية ولا تعد بإحراز نجاح . وهذا يصح على كل حال على وضع الولايات المتحدة في أمريكا الشمالية . وعدا ذلك فإن ﷺ الدولة المحورية ﷺ أينما كانت لابدَ أن تحاول تطبيق ذلك بالقمع وبالقوة أيضاً عند الضرورة . ولكن بعد ذلك سوف تتكون تحالفات حتمية موجهة ضد مطالب السيطرة لدى الدولة المحورية الطموحة . وهذه الاتحادات سوف تشق تلك الثقافة ، وبذلك تمنع الدولة المحورية مباشرة من أن تكرّس عملها السياسي ﷺ المبارك ﷺ من أجل الثقافة . وأسوأ من ذلك ، حينما تكون القوة داخل الثقافة نفسها موزّعة بشكل غير متساو بحيث يفضي إلى عدم توازن ، فسوف تتجاوز التحالفات حدود الدولة .
وبالنسبة لنظرية ﷺ صراع الثقافات ﷺ يظهر هنا تشخيص يبعث على الصحو ، وهو أن العملية الوحيدة التي يمكن أن تجد لنفسها تصفيقاً سياسياً هو تشكيل تحالفات لثقافات سائدة حول دولة محورية مهيمنة . وسوف تؤدي الجهود الملائمة بشكل يخلو من الأخطاء إلى إقناع الحركات المضادة للعمل على منع هذه النتيجة . ونيتجة لذلك سوف يضعف العامل الثقافي نفسه في السياسة الدولية ، لأن المتوقع جداً هو تشكل أحلاف تتجاوز حدود الثقافة : إن دينامية قانونية عالم الدول الخاصة تنقض ﷺ صراع الثقافات ﷺ .

(٧) الدولة والمجتمع

صارت الدولة في علم السياسة الحديث مضغة للأفواه وينسب إليها خسارة كبيرة في المكانة والجوهر ، فهي لا تستطيع تحقيق الأداء القيادي المطلوب منها ، ووزنها النسبي مقابل اللاعبين الاجتماعيين والدوليين يهبط بشكل ذريع . وعملية العولمة تسّرع في ﷺ زوال سحر ﷺ الدولة هذا بشكل إضافي كذلك .

إن ﷺ زوال السحر ﷺ هذا موجود فعلاً ، وهذا لا يحتاج إلى نقاش كثير ، وبطبيعة الحال ، يجب أن يخرج المرء من هذا الاكتشاف بالنتائج الصحيحة ، فأن يوافق المرء على ذلك لا يعني أن بإمكانه أن يلقي

بالدولة الأقليمية في ملف التاريخ . ومثلما سبق أيضاحه ، فقد تفوقت [الدولة] في مجال مصادر القوة مقابل منافسيها المحتملين ، من المؤكد أن سيادتها لم تعد هي سيادة الدولة المطلقة ، وقدرتها على استعمال القوة المركزة لا يمكن مقارنتها بعد بالدول العدوانية الشمولية لهتلر وستالين ، ولكن الدولة الديمقراطية الحديثة تدخل بصفتها لاعباً وحيداً في جميع شبكات القرار الهامة التي تتحكم بكل مفاصل تطور المجتمع في الاقتصاد ، وفي المال ، وفي أسلوب التربية ، وفي تطور التقنية ، وفي النظام القانوني ، وفي السياسة البيئية .. إلخ وليست أنشطتها عظيمة الأهداف أو مباركة دائماً ، ولكنها تحقق تأثيراً سواء بالخير أو بالشر .

إن مكانة الدولة تتجلى الآن ، كما في السابق ، أكثر ما تتجلى في السياسة الخارجية والأمنية ، وهنا فمن النادر جداً أن يدور الحديث عن التقليل من شأنها ، صحيح أنه بات يلاحظ في العلاقات الدولية تنامي مكانة لاعبين آخرين ، ولكن هؤلاء يجب أن ينجحوا بشكل ما في ضخ اهتماماتهم في عالم الدول . وبعكس ذلك فإن الحكومات ، وبالتحديد ذات الدساتير الديمقراطية ، حتى في النظام الدولي ، لا تستطيع أن تصول وتجول مثلما نصح ميكافيللي أميره ، إذ يجب أن تتحاور مع لاعبين غير حكوميين : فلا سياسة مالية دولية بدون مشاركة البنوك ، ولا يمكن تأمين إمدادات الطاقة إذا لم تشارك شركات النفط في اللعبة ، وإذا أريد للتحقق من منع انتشار الأسلحة الكيماوية أن يقف على قدمية فلا بَد من إشراك الصناعة الكيماوية . وفي السياسة البيئية الدولية تأتي دفعات من منظمات علمية أو مجموعات بيئية مثل السلام الأخضر (Green Peace) وفي هيئة هؤلاء اللاعبين يجلس المجتمع- بطريقة مباشرة أو افتراضية — إلى طاولة المفاوضات ، وإلى جانب ذلك فهناك أيضاً طريق ثان يوضح تأثير المجتمع في السياسة الدولية : يمارس الجمهور والجماعات صاحبة المصالح تأثيراً في عملية تشكيل السياسة الخارجية ، إذ لولا حركات نزع التسلح والسلام الحاشدة في سنوات الثمانينيات لما كان بالإمكان دفع حكومة ريغان العنيدة بتلك السرعة إلى طاولة المفاوضات من جديد . ويعود الفضل جزئياً في قرار كلينتون المفاجئ لصالح توسيع حلف الناتو إلى جماعة الضغط المؤثرة للمهاجرين البولنديين الذين يتوطنون في شيكاغو القلعة المنيعة للحزب الديمقراطي . و ترجع سياسة الدول الاسكندنافية الملتزمة بيئياً إلى اتحادات بيئية قومية .

وبكلمات أخرى : إن ما يظهر في تمثيل ﷺ المصالح القومية ﷺ في الخارج هو في جزء كبير منه نتيجة لخطاب اجتماعي . فمن خلال الجدال العلني والقرارات البرلمانية ، والتأثير المباشر لجماعات الضغط على أصحاب القرار والبيروقراطيين ، يحقق المجتمع تأثيره . لم يعد هناك إذن حديث عن ﷺ أولية السياسة الخارجية ﷺ .

وهذا ينطبق التحليل في نطاق تام على الديموقراطيات . أما مع الحكومات غير الديمقراطية فيتوجب إجراء حسم . وبالطبع ، فإن دولة شمولية متطرفة تمسك في قبضتها السيطرة التامة على المجتمع تستطيع فقط أن تدير سياسة خارجية بدون أي اعتبار للرأي العام ، وحتى النظام التعسفي ، فإنه سيتروى جيداً قبل أن يتخذ خطوات كبيرة تعارض مباشرة مزاج الجماهير ، صحيح إنَ الديكتاتورات يحاولون أن يوظفوا هذه الأمزجة قدر الاستطاعة لخدمة أهدافهم ، وينجحون في ذلك غالباً للأسف ، ولكنهم مع ذلك ، لا يمكنهم أن يتجاهلوها .

(vi) الدولة التجارية والقوة المدنية

أدت الحداثة بالمجتمعات لأن تتمَيَز بتقسيم عمل مطرَد باستمرار . وفي صياغة لومان Luhmann المتطرفة لنظرية النظام ، يجري الحديث عن أن أنظمة المجتمع ، مثل نظام القانون ، ونظام التربية ، والاقتصاد ، والسياسة ، تتبع قواعدها الخاصة ، وتتصل بمدونتها القانونية ضمن حدود نظامها غير المفهومة من قبل الآنظمة الأخرى .

وبالتأكيد ، سيجد المرء مع هذا الوضع مشكلة في فهم التنسيق الذي لا عوج فيه نسبياً في مجتمعنا ، ولكن النظرية تحيل إلى التمايز والتخصص اللذين بلغا مستوى رفيعاً في المجتمعات الحديثة . وإذا أراد مثل هذا النظام أن يؤدي وظائفه ، فيجب أن يتنازل عن الرقابة المركزية . والاتجاه نحو ﷺ إزالة السحر ﷺ عن

الدولة قد تأسس في التحديث . وفي العصر الإلكتروني الذي يتم فيه توفير النمو الاقتصادي بشكل ملحوظ عبر اتصال لا مركزي ، فإن ديناميته تتسارع . ويعني التنازل عن الرقابة المركزية عبر النظم الاجتماعية الجزئية أن هذه بدورها لا بدّ أن تكتسب تأثيراً على القرارات السياسية لكي تستطيع ضمان توجيه المسارات الاجتماعية الهامة عبر شبكة لامركزية . و لن تكون المشاركة بذلك فقط هي مسألة تقاسم للقوة بين الطبقات والشرائح ، وإنما ضرورة موضوعية لقيام الدولة والمجتمع بوظائفهما . وهكذا يتزحزح الثقل لصالح المجتمع : إذ يتوجب ضمان المشاركة ، فشرعية الدولة والحكومة واستقرارهما لم يعودا ، بشكل ملحوظ ، متعلقين بالطاعة والتبعية التقليدية ، وإنما بإنجازات الدولة القابلة للقياس ، وهذا يعني بتلبية تلك المتطلبات التي يتقدم بها المجتمع ، وهذه المتطلبات تهدف بشكل جوهري إلى زيادة رفاه الجماعة وأفرادها . وعمل الدولة يتحول من رقابة القوة السياسية نحو ضمان الرفاه الاجتماعي وإنمائه . ومما لا وزن له بالنسبة لهذا الاتجاه أن تتدخل دولة الرفاه في المسارات الاقتصادية ، أو أن تتقيد بالحفاظ ، قدر الإمكان ، على الأطر المثلى من أجل المشارك الخصوصي ، مثلما هو محبّذ في الليبرالية الجديدة . وفي كلتا الحالتين يبقى هدف الدولة هو ذاته.

وفي الشأن الخارجي تنعكس الأولويات أيضاً ، ويفقد اتساع المناطق أهميته بشكل تام ، وتنكمش السياسة الأمنية إلى نقطة ليست غير مهمة ، ولكنها على أية حال ليست في لبّ الشروط الجانبية القائمة للسياسة الخارجية ، فالعلاقات الاقتصادية والثقافية والعلمية تتقدم إلى الأمام في أولويات السياسة الخارجية . أما إلى أي مدى قد نمت هذه العملية ، فإن ذلك لم يتضح إلاّ بعد انتهاء نزاع الشرق - الغرب .

إن النموذج الأول للأنظمة السياسية الحديثة ليس دولة القوة ، وإنمّا الدولة التجارية. إنها تتميَز من خلال انفتاح الحكومة على متطلبات الاقتصاد ، والاشتراك مع الجماعات ذات الاهتمام وفي مقدمتها الاقتصاد في تشكيل أهداف سياسية خارجية تسعى إلى أولوية واضحة للعلاقات الاقتصادية في مقابل مسائل القوة والأمن ، ومن خلال السعي نحو إنفاق في الحدود الدنيا على التسلح . تحقق الدولة التجارية إسهاماً لا يمكن الاستغناء عنه للثروة الاجتماعية . الاستقلال الاقتصادي أمر مكروه ، أما الاعتماد المتبادل فلا ينظر إليه فقط باعتباره أمراً واقعاً بل بصفته مكاسب وليس ضعفاً . وتجهد السياسة الخارجية لتقوية حقوق الشعوب ، وعندما ينتشر الأمن القانوني في المجال العالمي تنحصر الخلافات لصالح الحركة الاقتصادية . وتبعاً لذلك فإن الدولة التجارية تظهر ولعاً بالاتفاقيات متعددة الأطراف والمنظمات العالمية . وتختفي سياسة التهديد بوصفها سياسة خارجية ويستبدل بها نشاط دبلوماسي مكثف .

إن تكامل علاقة السياسة الداخلية المتبادلة هو القوة المدنية بينما يقع الجيش في مرتبة متدنية نسبياً من التقدير الاجتماعي ، ويبدي المجتمع تحفظاً واضحاً من المغامرة العسكرية هذا إذا لم يظهر الرفض فعلياً ، وهو حساس إلى حد كبير تجاه أخطار التدخل العسكري وكلفته ، وفي الرأي العام يسود تيار سلمي خفي ، ومصادر القوة التي تحشد وتحضَر للتدخل الدولي هي ذات طبيعة مدنية . ويعَبر النداء الفرنسي : " البنك الاتحادي هو قنبلة ألمانيا النووية " عن هذا الوضع بدقة متنامية .

إن اليابان وألمانيا يصلحان مثالاً للدولة التجارية والقوة المدنية بصفتهما نموذجاً مذهلاً لاكتساب باهر للقوة والنفوذ بدون أن يكون للوسائل العسكرية أثر عميق في ذلك .

(vii) دينامية الدولة التجارية

كما هو الحال في منطق توازن القوة ، فقد أنتج عالم الدول التجارية أيضاً ديناميّته الخاصة التي نجمت عن حالة الاعتماد المتبادل الدولية . وهذا يصف المكانة التي أحرزها التضافر الاقتصادي العالمي بالنسبة للرفاه الاجتماعي ، فالهدف الأهم للدولة وهو زيادة ثروة الفرد لا يتحقق بشكل مستقل ، ولتجنب التبعات السلبية للمنافسة مطلقة العنان ، فإن الوضع يتطلب ترتيباً دولياً .

وهذا الأمر يبدو سهلاً عند القول ، ولكن تحقيقه صعب ، وبالذات لكون المجتمعات تندفع بقوة نحو زيادة رفاهها ، فإن ممثلي الدول لا يتوصلون بسهولة في المفاوضات الدولية إلى الحلول الوسطى الضرورية لأن تقودهم بيسر إلى توافق حول التجارة ، والمال ، والترتيبات المصرفية ، والاتصالات ، والطيران .. إلخ . وعلى

الرغم من هذه المشاكل فإننا نشهد منذ عقود نموّا مطرداً لأنظمة عالمية يبرهن على المدى الذي يمكن للاعتماد المتبادل أن يدفع به الدول للتعاون .

تجري الديناميّة التي تسكن عالم الدول التجارية علىالنحو التالي : المجتمعات تتطلب الرفاه ، فترى الدول نفسها مضطرة للتعاون ، فتدخل في التفاوض وتتوصل إلى ترتيبات ، وهذا يعني غالباً اتفاقيات ذات صيغة قانونية ينبغي عليها أن تلجم الآثار الجانبية غير المحبّذة للمنافسة. وغالباً ما يعهد إلى منظمات في إدارة هذه الترتيبات والسهر على تطبيق قواعدها . وبطبيعة الحال تحدث مشادات حول تفسيرها ، وتقع خروقات صغيرة للقواعد ، وهذا يفضي إلى توحيد ثابت لمجموعة القواعد ، ويتم إعداد إجراءات لتحكيم الخلافات . أما القواعد فيجري حمايتها من خلال العقوبات . هناك نمو مطرد لحقوق الشعوب ، وللمنظمات الدولية . وإلى جانب منطق توازن القوة ، يأتي التوسع في التعاون الدولي المدفوع من خلال نتائج الاعتماد المتبادل ، أي العملية الدينامية ذات المكانة الثانية في السياسة الدولية .

(viii) حدود الدولة التجارية

لا تتم هاتان العمليتان دائماً معاً ، بل أحياناً بشكل متعاكس ، ففي حين أن الدولة التجارية في صعود فإن دولة القوة لم تختف بعد . وتجسّد القوة العالمية رقم واحد ، أي الولايات المتحدة ، تركيباً من الحالين ؛ فهي اللاعب الأهم في الاقتصاد العالمي . وفي الثلاثين سنة الأخيرة تقدم الاعتماد المتبادل للولايات المتحدة بأقصى طاقته ، فقبل ذلك كانت التجارة الخارجية مقتصرة على قطاعات محدودة من الاقتصاد القومي ولم تكن لتتجاوز 6٪ من إجمالي الناتج القومي ، أما اليوم فإن الولايات المتحدة بحصة تجارة خارجية تصل حوالي 20٪ تتصدّر القيادة الإيجابية والسلبية للأمم التجارية . وفي الوقت نفسه ، فإن الولايات المتحدة الأمريكية هي اللاعب العسكري الأول : إذ لا يستطيع أي بلد آخر أن ينشر قوة عسكرية ذات فرصة كبيرة للفوز في كل بقعة من بقاع الأرض . الولايات المتحدة الأمريكية فقط هي التي تسيطر اليوم على « القيادة الحربية للقرن الحادي والعشرين » . وهذا يعني تكامل وسائل الاستطلاع الأكثر حداثة ، وتقانات القيادة الإلكترونية ، وذخيرة ذكية دقيقة في إصابة الهدف ، ووسائل تمويه وقيادة حربية الكترونية ، وأخيراً الآنظمة المضادة للرادار من نوع Stealth . وهي فقط التي لديها قوات ذات احتراف رفيع ومدربّة على استخدام هذه التقنيات بفعالية . أما الدول التجارية الأسيوية والأوروبية فقد تمكنت من الصعود في ظل القوة الأمريكية .

إن فكرة الدولة التجارية لم تصل بذلك ولا بأي حال من الأحوال إلى الفوز النهائي ، إذ يمكن أن تحدث ، كما في السباق ، مفاجآت غير حميدة : مثل روسيا ناشئة بشكل غير سار من جديد ، وصين شديدة الحماس ، وهيمنة مشرئبة على الخليج الفارسي على شاكلة صدام حسين ، فالاستراتيجيون يناقشون مثل هذه الأخطار ، وهناك رغبة في اتخاذ تدابير أمن عسكرية مضادة لذلك .

أظهر الجدال في اليابان وألمانيا في السنوات الأخيرة بشكل هائل كيف تحاول القوة المدنية التعامل مع هذه المشاكل ، إذ لم يعد ممكناً بعد 1990 أن تتجاهلها ببساطة أو تعهد بها إلى « الأخ الأكبر » في واشنطن .

والنتيجة لم تكن بالطبع بناء الأساطيل وفقاً للأدميرال تيربيتز (Tirpitz) لتقوم على قدم المساواة مع أساطيل الولايات المتحدة بحفظ النظام العالمي . بل الأرجح هو أن تقوم ألمانيا ، واليابان أيضاً ولكن بتحفظ كبير ، بإثبات النفس من خلال المشاركة المحدودة في الأنشطة متعددة الأطراف كعضو موثوق به في الدفاع المدني الغربي أو (الكوني).

تعددية الأطراف ، والآنسجام مع القانون هما عمودا السياسة الخارجية للدولة التجارية ، وقد تم نقلهما أيضاً إلى مجال الأمن : فالعمل العسكري ينبغي أن يكون ممكناً فقط بالاشتراك مع الآخرين وبتفويض

من الأمم المتحدة ، أو عبر منظمة أقليمية أخرى . لم يعد الأمر متعلقاً بتعظيم القوة القوميـة ، أو علـى الأقـل بالإبقاء عليها إلاّ من أجل درء المخـاطر لا غير. وفـي أفضل الأحـوال يمكـن المساعدة فـي اسـتتباب النظـام في حالات الفوضى العنيفة ، وهذا التحديد جدير بالملاحظة . يخشـى كـثيرون مـن الاسـتراتجيين الغـربيين بعـد انتهـاء نـزاع الشـرق — الغـرب مـن أن يتـزود شـبح القـوة اليابـاني الألمـاني بتسـلح نـووي ، وأن يعـود ولابـد إلى ممارسة دور على مسرح السياسة الدولية . ولكن هذا الخوف ينكسر على المطالبـات القاطعـة الـتي تتوجـه بهـا مجتمعات القوة المدنية إلى حكوماتها بأن تكبح نفسها بنفسها .

(ix) دينامية عالم المجتمع

وبهذا نعود ثانية إلى المجتمعات وتأثيرها في السياسة ، فالجدال قد بدأ منذ زمـن طويـل حـول إمكـان الحديث عن مجتمع عالمي : هل أصبحت المجتمعات متشابهة إلى تلك الدرجة ، وهل أصبحت متشابكة من خلال الاعتماد المتبادل لدرجة أننا نتحدث عن نوع من الوحدة ، وليس بعد عن وحدات جوهرية مختلفة متجـاورة ؟

سوف يحتـج هنتنغتون وكذلك الجمعيات التي تشدد علـى خصوصـية الجماعـات الثقافيـة وضـرورة المحافظـة عليهـا بشـدّة علـى ذلـك . ويقابـل آخـرون مــن الـذين يهتمـون بالتجـارة والمـال وتـدفق المواصـلات والاتصالات مفهوم المجتمع العالمي بقدر أقل من الريبة .[22] اقترح تشـمبيل (Czempiel) بــدلاً مــن ذلـك استخدام مفهوم « مجتمع العالم » [23] . وبهذا ينبغي القول إن الآندماج الذي دعا له أتباع المجتمع الـدولي لم يبدأ بعد . وبشكل خاص يجب الأخـذ في الاعتبـار أن المنظمـة السياسـية للعلاقـات الدوليـة في الـدول الأقليميـة تمثل لحظة فاصلة هامة ، وفي الوقت نفسه، فإن مفهوم « عالم المجتمـع » يـدل ، مـع ذلـك ، علـى أنّ مسـتوى آخر من العلاقات الدولية ينشأ إلى جانب عالم الدول الذي كان سائداً في السابق . إن نفوذ المجتمعات لا ينحصـر فقط في تأثيرها على سياسة حكوماتها الخارجيـة فقـط ، ولكنهـا تتضـافر معـاً متجـاوزة الدولـة . أل CNN ، والآنترنت ، والمنظمات غير الحكومية العابرة للقوميات هي العلامات الأكثر جلاءً لهذا التطور .

لو سافر المرء عبر طهران أو عبر بكـين ، فسـوف يلاحـظ « أطباقـاً » [لاقطـة] كـثيرة فـوق سـطوح البيوت . فعلى الرغم من كل محاولات هذه الآنظمة نصف المنغلقـة لضـبط التـدفق المعلومـاتي الـذي يصـل إلى شعوبها ، فإن التلفزيونات الفضائية تتيح دائماً منافذ لا تخضع للرقابة، فيرى الناس كيف تبـدو عليـه الأمـور في الأماكن الأخرى ، فيغدون ، وهـم في مخـادعهم ، في مواجهـة قريبـة جـداً مـع أوجـه المجتمعـات الأخـرى . وفي مقابل عزلة القرن الماضي [التاسع عشر] يبدو هذا تحولاً هائلاً .

وكون هذه الاتصالات لا تشمل سـوى قطـاع ضـيق مـن المـواطنين فـذلك لـيس لـه أيـة أهميـة، ففـي الثقافات الغربية التي يجري مـدحها عاليـاً أخـذ مفصـلا التحـول الحاسمـان ، أي النهضـة الـتي أعـادت اكتشـاف الفردية الإنسانوية ، والتنوير بعقلنته للتفكير ، طريقهما في كل مرّة عبر نخبة ضيقة . لقد انتشـرت النهضـة الإنسانوية من خلال اللغة اللاتينية التي لم يكن قادراً على الحديث بها عدا الإكليروس سوى فئة محدودة مـن النبلاء والبرجوازية المتعلمة . وكانت أفكار التنوير تناقش باللغة الفرنسية التي لا يتحدثها أيضاً عـدا النـبلاء سوى قلة من المتعلمين . ومع ذلك: فقد طبعت هاتان الحركتان مسار ثقافتنا .

بـيّن نـوربرت إليـاس (Norbert Elias) في كتابـه « عمليـة الحضـارة » (Prozess der Zivilisation) كيف كانت المعـايير الثقافيـة تنتشـر مـن « الأعلـى » إلى « الأسـفل » وجعـل ذلـك واضـحاً بشكل خاص من خلال مثال تناول الطعام بالشوكة والسكين ، إذ بعـد أن أدخـل النـبلاء هـذه العـادة الجديـدة ، جهدت الفئات العليا من البرجوازية في تقليد ذلك ، ثم تبع رجال الدين والصناع ، حتىاستقرت العـادة أخـيراً بين الفلاحين وبروليتاريا المدن . ومثل هذه العمليـة يمكـن أن تسـتمر مئـة سـنة .[25] وعلـى أيـة حـال ، فـإن النسبة الضئيلة من البشر القادرين علىالتحدث بالآنجليزيـة لا تنكـر علـيهم التـأثير الثقـافي المميـز في تضـافر

المجتمع العالمي مثلما حاول ذلك هنتنغتون . ولأنه ، كما يبدو ، لا يعرف [نوربرت] إلياس ، فلم يبق ذلك بدون تأثير على حججه.

تبني المنظمات غير الحكومية (NGOs) ، التي سيكون حولها حديث مطول ، جسراً من نوع خاص بين الدول والأقاليم والثقافات ، وهي ليس لديها في مصلحة مادية ملموسة في مقدمة اهتمامها ، مع أن للمنظمات الكبيرة مصالح بيروقراطية تهتم بتطويرها . وكثير من هذه المنظمات التي توجد على أسس محلية ، أو أقليمية ، أو دولية تمارس دائماً اتصالاً مكثفاً عابراً للدول مع المجموعات المتعاطفة في الخارج من أجل متابعة الأهداف المشتركة التي لا يمكن الوصول إليها بشكل معزول في دولها. أما المنظمات الأخرى مثل الصليب الأحمر / الهلال الأحمر ، وهيومان ووتش (Human Watch) والعفو الدولية ، أو السلام الأخضر ، فهي منظمة بشكل عالمي ، و ظاهرة ازدياد هذه المنظمات يشكل . ولو وضعت قائمة بها لثبت أنها تزيد على ألفين من المنظمات التي تعمل من أجل البيئة ، أو السلام ، ونزع التسلح ، وحقوق الإنسان . ولأنه ليس من السهل جمع المعلومات في هذا الحقل ، فهناك رقم مجهول مرتفع ؛ ففي مئة وخمسين دولة أي 80٪ من دول العالم تظهر على الأقل واحدة من هذه المجموعات . إن مجتمعاً مدنياً عابراً للقوميات ، مستعداً للحوار ، ينشأ هنا .

الدمقرطـــة

ينمو المجتمع المدني أسرع ما ينمو في الجماعت الديمقراطية وبين ظهرانيها ، فهذه الجماعات بما فيها من حرية الرأي وحرية تأليف الأحزاب والنقابات تهيء تربة خصبة لعمل الديمقراطية . لقد أصبحت الديمقراطية شعاراً جماهيرياً : فحيثما تبرز هذه الأيام أزمات اجتماعية أو سياسية ترتفع المناداة بالمشاركة والديمقراطية . وبعد موجة الدمقرطة القوية التي بدأت بالآنقلاب في البرتغال عام 1974 ، ووصلت أوجها بإنهيار الجدار[1]، فإنّ أكثر من مئة دولة ، وهذا يعني أكثر من نصف عدد الدول ، تمَيَّزت بانتخابات ديمقراطية ، أو بعمليات تقرير . ولا يوجد بلد لا يحكم ديمقراطيا يخلو من منشقين ، أو مجموعات ، أو منفيين ، أو منظمات سرية ، يطالبون بالديمقراطية . و تشجع الاتصالات العابرة للقوميات عبر وسائل الاتصال الحديثة ، ﷺ عصر العقل الديمقراطي ﷺ هذا .

وفي هذه الأثناء ، تخطى البحث في هذا المجال التقييم القديم الذي كان يرى أن المجتمعات المتطورة والغنية فقط تستطيع أن تحقق الديمقراطية لنفسها ، في حين أنه لا يمكن للدول الفقيرة إلاّ أن تمرَ بالمرحلة الشاقة من خلال حكم تعسّفي لديكتاتورية متطورة .

إن حالة الرفاه تساعد ، بطبيعة الأمر ، في استقرار المؤسسات الديمقراطية ، ولكنها ليست مقدمتها التي لا بدّ منها . فحيثما تغلغلت الحداثة في المجتمعات ، وحيثما وجد مثقفون واثقون بأنفسهم ، ومتعلمون من الطبقة الوسطى — وهذا يعني إنّ ذلك موجود اليوم في كل مكان — فإن الديمقراطية يمكن أن تطبق أيضاً في ظلّ ظروف مواتية . والمعرفة الأهم هاهنا هي أن الديمقراطيات تبرهن في المتوسط على مرونة وتوقعات نجاح عالية . الدول الديمقراطية ذات

اقتصاد السوق هي أفضل إلى 70 ٪ في تلبية الحاجات الأساسية للبشر من البلدان غير الديمقراطية التي تمتلك ثروات اجتماعية مماثلة . وهذا أمر بالغ الدلالة في عصر تتعلق فيه شرعية الحكومات بإنجازاتها .

---

[1] المقصود إنهيار جدار برلين عام 1989 .- المترجم

ومرة ثانية تكون إيران هي المثال الأكثر تعبيراً ، إذ أن دولة الله الخمينية اضطرت إلى استيعاب عناصر ديمقراطية في دستورها ، وتفتح هذه الآليات الفرص الآن أمام الإصلاح . وهذا التأثير الكوني للمعيار الديمقراطي الذي يصل حتى أعماق صفوف التقليديين ، هو الصادر الثقافي (Kulturexport) الأكثر تعبيراً للغرب . فالمؤسسات الديمقراطية متجذرة في نهاية الأمر في تصور عهد التنوير للبشر . وانتشار الديمقراطية هو واحد من أهم علامات التقارب بين الثقافات والفرص أمام حوار عابر للثقافات ، إن لم يكن أهمها إطلاقاً .

(أ)تقارب الثقافات

إن الضرورات الاقتصادية التي نجمت عن الاعتماد المتبادل والاتصال العالمي للمجتمعات تصطدم الآن بالممارسات المميزة المتنوعة وما ينتمي إليها من معايير الثقافات المختلفة . ومن الطبيعي أن يسعى البشر لأن يجعلوا المستجدات المطلوبة منهم تنتظم قدر الإمكان في الموروث المتداول . والممارسات تتغيّر فقط حين لا يكون بدّ من ذلك ، ثم تتبع في هذا أيضاً المعايير ببطء أكثر ، ولكن الثقافة تتغير بين الشباب عموماً بشكل أسهل وأكثر تقبلاً مما بين كبار السن . وهكذا تتجلى الحداثة في الأزمات الثقافية تبعاً لذلك في مظاهر مختلفة ، ولكن ضمن مجال أساسي مشترك . ويزداد هذا المجال اتساعاً كلما طال أمد فعل عمليات التحديث وتعمّق ، وكلما ازدادت كثافة الاتصال العابر للثقافات .

إننا مشغولون بلعبة متبادلة من محاولات الثقافة القديمة التهام الجديد ، وما يشبه ذلك مما يجري للثقافات من خلال قدرتها على التكيف مع متطلبات الحداثة . ونستطيع إذن تسجيل ثلاث مطالعات هامة :
أولاً : إن القانونية الخاصة لعمليات التحديث تحدّ من فرص الثقافات في تأكيد ذاتها . والتحديث ليس محبذاً من قبل الأدوات المستخدمة في الثقافة المعنية ، فهي تتطلب ممارسات محدودة وتلغي أخرى . والتلاؤم التام للحداثة مع ثقافة ثابتة غير ممكن ، فهذا التلاؤم متبادل ، ومن خلال ذلك تتوسع المنطقة المشتركة بين الثقافات .
ثانياً : يتطلب الاعتماد المتبادل في ظل شروط التكنولوجيا الحالية أن يكون التبادل بين الثقافات أكثر كثافة وتنوعاً ، وهذا يسهل التكيف المتبادل لعمليات التعلم والقبول .
ثالثا : العلاقات ضمن الثقافات وبينها مطبوعة بالديناميات المعهودة للعلاقات الدولية : أي من خلال عمليات توازن عالم الدول ، ومن خلال ضرورات التعاون بين الدول الموجة بالرفاه الاقتصادي ، ومن خلال تشابك عالم المجتمع الذي يتخطى الدول .

وتبرهن هذه النقاط الثلاث جميعها على نبضات متناقضة ، فمعضلة الأمن تدفع الدول إلى عدم ثقة متبادل ، ولكن أيضاً إلى تحالفات تبدو فيها الحدود الثقافية أمراً ثانوياً . ودينامية العالم الاقتصادي تحفّز على تفكير جيو – اقتصادي مبَوب ، أي في شكل منافسة اقتصادية سياسية شاملة للدول والمناطق . وفي الوقت نفسه تتطلب الرغبة في جعل الرفاه نموذجياً تقويضاً للعوائق السياسية ، وصداً للعنف السياسي الذي يشكل حجر عثرة في طريق مرور الاقتصاد . دينامية عالم المجتمع تضاعف المواجهة مع الغريب وتجتد بذلك غرائز الدفاع ، ولكنها في الوقت نفسه تزيد من فرص تواصل عابر للثقافات متحرر من السيطرة .

فلسفة الحضارة[1]
الحضارة وطابعها الأخلاقي
البرت اشفيتسر

ما الحضارة؟

سؤال لا بد أن يكون قد ألح على اهتمام كل أولئك الذين يعدون أنفسهم متحضرين، ورغم ذلك فإنه من العجب أن الإنسان لا يكاد يجد في الإنتاج الفكري العالمي اليوم كتاباً وضع هذا السؤال، وأندر من هذا أن يكون قد أتى عليه بجواب، فقد افترض أنه لا حاجة بنا إلى تعريف الحضارة ما دمنا قد ملكناها هي نفسها، وإذا مس هذا السؤال أحد، كان من المظنون أنه مفروغ منه بالإحالة إلى التاريخ والعصر الحاضر، أما الآن وقد أفضت بنا الأحداث إلى الشعور بأننا نعيش في خليط خطير من الحضارة والبربرية فيجب - شئنا أو لم نشأ - أن نحاول تحديد طبيعة الحضارة الحقيقية.

ونستطيع أولاً أن نعرف الحضارة بصورة عامة فنقول: إن الحضارة هي التقدم الروحي والمادي للأفراد والجماهير على السواء.

فما مقوماتها؟ أول مقوماتها أنها تقلل الأعباء المفروضة على الأفراد والجماهير والناشئة عن الكفاح في الوجود، وإيجاد الظروف المواتية للجميع في الحياة قدر الإمكان مطلب يطلب لنفسه من ناحية، ومن ناحية أخرى يطلب من أجل كمال الأفراد روحياً وأخلاقياً، وهو الغاية القصوى من الحضارة.

والكفاح في الوجود مزدوج: فيجب أن يؤكد الإنسان نفسه في الطبيعة وضد الطبيعة، وكذلك بين إخوانه في الإنسانية وضدهم. وتخفيف الكفاح يتحقق بتقوية سيادة العقل على الطبيعة الخارجية والطبيعة الإنسانية، وجعله يخدم الأهداف المطلوبة بكل دقة ممكنة.

ولهذا فإن الحضارة مزدوجة الطبيعة: في تحقق نفسها في سيادة العقل أولاً على قوى الطبيعة، وثانياً على نوازع الإنسان.

فأي هذين النوعين من أنواع التقدم هو التقدم الحقيقي في الحضارة؟

النوع الثاني وإن كان أقلهما ظهوراً عند الملاحظة، لماذا؟ لسببين:

الأول: إن سيادة العقل على الطبيعة الخارجية لا تمثل تقدماً خالصاً، بل تقدماً تقترن فيه المزايا بالمساوئ التي يمكن أن تعمل في اتجاه البربرية، فالسبب في أن الأحوال الاقتصادية في عصرنا فيها خطر على الحضارة ينبغي أن يبحث عنه جزئياً في هذه الواقعة وهي أننا سخرنا لخدمتنا قوى طبيعية يمكن أن تتجسد في آلات، لكن يجب مع هذا أن تكون ثمة سيادة للعقل على نوازع الناس حيث لا يستخدم بعضهم ضد بعض – ولا الأمم التي يكونونها – القوة التي أعطتهم إياها السيطرة على هذه القوى، لأن ذلك يلقى بهم في كفاح للوجود أشد ترويعاً من ذلك القائم بين الناس الذين يعيشون على الفطرة والطبيعة البدائية.

فدعوى التحضر لا تصدق إلا بالاعتراف بهذا التمييز بين ما هو جوهري للحضارة وما ليس كذلك.

وكلا نوعي التقدم هذين يمكن عده روحياً، بمعنى أن كلا منهما يقوم على نشاط روحي في الإنسان، لكننا نستطيع أن نعد السيادة على القوى الطبيعية تقدماً مادياً لأننا فيه نسيطر على الأمور المادية ونستغلها لصالح الإنسان، أما سيادة العقل على النوازع الإنسانية فهل عمل روحي بمعنى آخر، أقصد بمعنى عمل الروح في الروح، أي عمل قسم من قوة التفكير في قسم آخر منها.

ما المقصود بسيادة العقل على النوازع الإنسانية؟ المقصود هو أن الأفراد والجماهير على السواء يجعلون إرادتهم موجهة للخير المادي والروحي للكل وللأفراد الذين يتألف منهم الكل، أعني أن تكون أفعالهم أخلاقية، فالتقدم

---

[1] ألبرت اشفيتسر، فلسفة الحضارة، ترجمة د. عبدالرحمن بدوي، مراجعة د. زكي نجيب محمود، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر.

الأخلاقي إذن هو جوهر الحضارة حقاً، وليس به غير معنى واحد، أما التقدم المادي فهو أقل جوهرية، ويمكن أن يكون له أثر طيب أو سيئ في تطور الحضارة، وهذا التصور الأخلاقي للحضارة سيبدو غريباً عند بعض الناس بوصفه عقلياً وعفى عليه الزمان، فالذي يتفق أكثر مع روح هذا العصر هو النظر إلى الحضارة على أنها مظهر طبيعي للحياة خلال التطور الإنساني، له تعقيداته المفيدة كل الإفادة، ولكنا نحن لا نعني بما هو بارع مفتن فيه، بل بما هو حق صادق، وفي هذه الحالة البسيط هو الحق الصادق - الحق غير المواتي الذي يجب علينا أن نجهد أنفسنا في علاجه.

إن محاولة التمييز بين الحضارة (Kultur كما يسميها الألمان) وبين المدنية بوصفها مجرد التقدم المادي - يهدف إلى جعل العالم يألف فكرة نوع من الحضارة لا أخلاقي إلى جانب نوع أخلاقي منها، كما يهدف إلى إلباس النوع الأول بلباس كلمة ذات معنى تاريخي، لكن لا شيء في تاريخ كلمة Civilization يبرر هذه المحاولة، فالكلمة قد استعملت حتى الآن بنفس المعنى المفهوم من كلمة Kultur، أعني تطور الإنسان إلى مرحلة من التنظيم الأعلى وإلى المستوى أخلاقي أسمى، وبعض اللغات تفضل استعمال إحداهما ,بعضها الآخر يفضل استعمال الأخرى، فالألمان يستعملون عادة كلمة kultur، والفرنسيون كلمة Civilization، لكن ليس ثمة مبرر لغويا ولا تاريخياً، لوضع تفرقة بين كلتا الكلمتين، إننا نستطيع التفرقة بين حضارة kultur أخلاقية وحضارة لا أخلاقية، أو بين مدنية Civilization أخلاقية ومدنية لا أخلاقية، لكننا لا نستطيع التفرقة بين الحضارة kultur وبين المدنية civilization.

لكن كيف حدث أن فقدنا فكرة أن الأخلاق لها أهمية وقيمة حاسمة بوصفها جزءاً من الحضارة؟

كل محاولات التحضر كانت حتى الآن عمليات فيها تعمل قوى التقدم في كل مرفق من مرافق الحياة، فتوالت الإنجازات الكبرى في الفن والمعمار والإدارة والاقتصاد والصناعة والتجارة والتعمير تدفعها قوة دافعة روحية أنتجت تصوراً أعلى للكون، وكل جزء أصاب مد الحضارة ظهر في النواحي المادية، كما ظهر في النواحي الأخلاقية والروحية، وفي الأولى أبكر منه في الثانية، ففي الحضارة اليونانية مثلاً حدث توقف مبكر منذ زمن أرسطوطاليس، توقف في العلم والسياسة غير مفهوم، بينما لم تبلغ الحركة الأخلاقية تمامها إلا في القرون التالية وذلك بما قامت به الفلسفة الرواقية من عمل عظيم في التربية، وفي الحضارات الصينية والهندية واليهودية كانت المهارة في الشؤون المادية منذ البداية - وبقيت دائماً كذلك - في مستوى أقل من المجهودات الروحية والأخلاقية التي بذلتها تلك الشعوب.

وفي حركة التحضر التي بدأت مع عصر النهضة كانت هناك قوى مادية وروحية أخلاقية تعمل للتقدم جنباً إلى جنب، وكأنما ينافس بعضها بعضاً، واستمرت الحال على هذا النحو حتى بداية القرن التاسع عشر، هنالك حدث ما لم يكن له من قبل نظير: إذ تبددت الطاقة الأخلاقية في الإنسان، بينما تزايدت الفتوحات التي قامت بها الروح في الميدان المادي، وهكذا نعمت حضارتنا بالمزايا العظيمة لتقدمها المادي طوال عدة عقود، بينما لم نكد نحس بنتائج انقراض الحركة الأخلاقية، فاستمر الناس يعيشون على الأحوال التي أنشأتها هذه الحرية دون أن يتبينوا بوضوح أن موقفهم لم يعد من الممكن التمسك به ودون أن يستعدوا لمواجهة العاصفة التي تغلغلت في العلاقات بين الأمم وفي داخل الأمم نفسها، وعن هذا الطريق وصل عصرنا إلى فكرة أن الحضارة إنما تقوم في جوهرها على الإنجازات العلمية والصناعية والفنية، وأنها تستطيع بلوغ أهدافها دون أخلاق، أو في القليل بأقل درجة منها، ولم يكلف نفسه مؤونة التفكير في صحة هذا الرأي.

وانحنى الرأي العام أمام هذه النظرة السطحية الخارجية إلى الحضارة، لأن الذين مثلوها كانوا أناساً لهم من المكانة في المجتمع والثقافة العلمية بحيث بدوا أنهم أهل للحكم في مسائل الحياة الروحية.

فماذا كانت نتيجة هذا التخلي عن التصور الأخلاقي للحضارة، وماذا كان مصير كل المحاولات التي بذلت من أجل الربط بين الواقع وبين المثل الأخلاقية الناجمة عن التأمل؟ كانت النتيجة أنه بدلاً من استخدام الفكر لإنشاء المثل التي تناسب الواقع، تركنا الواقع بغير مثل على الإطلاق، وبدلاً من أن نناقش معاً العناصر

الأساسية، مثل السكان، والدولة، والكنيسة، والمجتمع، والتقدم، - وهي التي تحدد طابع تطورنا الاجتماعي وتطور الإنسانية عامة – قنعنا بالابتداء مما تعطيه التجربة، ولم يعد يدخل في الاعتبار غير القوى والميول التي تعمل، والحقائق الأساسية والمعتقدات التي كان يجب أن تحدث إلزاماً منطقياً أو أخلاقياً لم نعد نعترف به، ورفضنا أن نعتقد أن الأفكار يمكن أن تطبق على الواقع إلا إذا كانت مستمدة من التجربة، وهكذا فإن المثل التي أنزلت قصداً وبعلم إلى مستوى أدنى أصبحت تسود حياتنا الروحية والعالم كله.

كم مجدنا في الإدراك العام العملي وفي قدرته على معالجة شؤون الدنيا، لكننا كنا نسلك مسلك الصبيان الذين يسلمون أنفسهم بحماسة إلى قوى الطبيعة ويندفعون بعرباتهم في منحدر التل دون أن يسألوا أنفسهم هل سيكونون قادرين على قيادة عربتهم بنجاح حينما يصلون إلى أول منحنى أو أول عقبة غير منتظرة.

إن العقيدة القائمة على المثل الأخلاقية الناجمة عن التأميل هي وحدها القادرة على إيجاد نشاط حر، أعني نشاطاً خطط بتصميم مرتب للهدف منه، والواقع يؤثر في الواقع بنفس النسبة التي يمزج فيها بين المثل وبين عالم الحياة اليومية، لكن النفس الإنسانية تعمل حينئذ في التغير إلى ما هو أدنى.

والأحداث التي تنتج نتائج عملية فينا هي أحداث تشكلها عقليتنا وتعمل فيها، وهذه العقلية لها طابع خاص، وعلى هذا الطابع تتوقف طبيعة الأحكام التقويمية التي تحكم علاقتنا بالوقائع.

وهذا الطابع يوجد عادة في الأفكار المتعلقة التي يخرجها إلى الوجود تأملنا في الواقع، فإذا اختفت هذه الأفكار لم يترك فراغ، فيه «الأحداث في ذاتها» تؤثر فينا، لكن السيطرة على عقليتنا تنتقل حينئذ إلى الآراء والمشاعر التي كانت تحت سيطرة أفكارنا متعقلة، إن الغابة العذراء إذا قطعت، حلت خمائل الشجيرات محل الأشجار السامقة، وهكذا أيضاً معتقداتنا الكبرى إذا حطمت حلت محلها عقائد صغرى تقوم على نحو أحط مما كانت تقوم به المعتقدات الكبرى.

وبالتخلي عن المثل الأخلاقية التي تصاحب حماستنا للواقع لا تتحسن قدرتنا العملية، بل تتضاءل، فليس من شأن ذلك أن يجعل الإنسان المعاصر ملاحظاً بارداً وحاسباً كما يظن في نفسه، لأنه خاضع لتأثير آراء وانفعالات تنشئها الوقائع في نفسه، ومن دون وعي تراه يمزج بما هو من عمل عقله كثيراً مما هو انفعالي حتى إن الواحد ليفسد الآخر، وفي نطاق هذه الدائرة تتحرك أحكام المجتمع ودوافعه، سواء عالجنا أكبر المسائل أو أصغرها، والأفراد والأمم على السواء يتعاملون بالقيم الحقيقية والخيالية دون تمييز، وهذا الخليط نفسه من الواقعي وغير الواقعي، من التفكير الرزين والحماسة لما لا معنى له - هو الذي يجعل عقلية الإنسان الحديث محيرة خطيرة.

وإحساسنا بالواقع معناه إذن أننا ندع الوقائع يفضي بعضها إلى بعض إلى غير نهاية، نتيجة لحسابات المنفعة التي تقوم بها بطريقة انفعالية قصيرة النظر، ولما كنا لا نقصد عن وعي إلى هدف محدد تحديداً واضحاً، فإن نشاطنا يمكن فعلاً أن يوصف بأنه نوع من الحدث الطبيعي.

إن رد فعلنا تجاه الوقائع يجري على نحو خال من العقل تماماً، فنحن نبني مستقبلنا وفقاً لظروف الزمان دون خطة ولا أساسات، ونتركه معرضاً للآثار المدمرة للاضطراب الواقع بينها، إننا نصيح: «لقد وصلنا أخيراً إلى أرض صلبة» ونحن في الواقع نغوص في تيار الأحداث بلا مساعد ولا معين.

وإنا لنحمل هذا المصير بعمى يزيده سوءاً إيماننا بما لدينا من حس تاريخي ليس في الواقع من هذه الناحية غير إحساسنا بالواقع وقد امتد إلى الوراء، فنعتقد أننا جيل ناقد في موقف يسمح له بفهم الاتجاه الذي ستتخذه الأحداث من الحاضر إلى المستقبل، بفضل معرفتنا المستقصاة بالماضي، ونضيف إلى المثل المستمدة من الواقع الموجود مثلاً أخرى نستعيرها من الماضي.

والحق أن ما قام به علم التاريخ من أعمال خلال القرن التاسع عشر يستحق منا الإكبار، لكن هذه مسألة، ومسألة أخرى ما إذا كان جيلنا، على الرغم مما لديه من علم بالتاريخ، لديه إحساس تاريخي صادق.

فالإحساس التاريخي، بالمعنى الكامل لهذا اللفظ، يتضمن وضعية نقدية في مواجهة الأحداث القريبة والبعيدة على السواء، وإبقاء هذه الملكة حرة من انحراف الآراء والمصالح ونحن نقدر الوقائع - يقتضي قوة لا يملكها المؤرخون عندنا. إنهم طالما كانوا يعالجون عصوراً بعيدة لا مدلول لها بالنسبة إلى الحاضر فهم نقديون بقدر ما تسمح لهم بذلك المدرسة التي ينتسبون إليها، أما إذا كانت ثمة ارتباط بين الماضي وبين «الحاضر» فإننا

نلمح فوراً في تقديرهم تأثير موقفهم الخاص، العقلي أو الديني أو الاجتماعي أو الاقتصادي.
ومن الأمور ذات المغزى أنه بينما زادت معلومات المؤرخين خلال العقود القليلة الأخيرة، فإن موضوعيتهم النقدية لم تزد بنفس المقدار، وهذا المثل الأعلى وضعه الباحثون السالفون نصب أعينهم في طهارة أكبر مما يفعله الباحثون اليوم، لقد مضينا شوطاً طويلاً إلى حد أننا لم نعد نسأل أنفسنا حقاً أنه في معالجة أمور الماضي يجب أن نتخلص من كل الآراء الموروثة الناشئة عن القومية أو العقيدة، فقد صار من المألوف اليوم أن نجد العلم الغزير مقروناً بالتحامل الشديد، والمكانة الكبرى من المؤلفات التاريخية تحتلها كتب ألفت بغرض الدعاية.
والتأثير التربوي للعلم على المؤرخين كان من الضآلة إلى درجة أنهم كثيراً ما شاطروا شعوبهم الرأي بحماسة لا تقل عن حماسة أي شخص، بدلاً من دعوة شعوبهم إلى تقدير الوقائع بميزان الفكر كما كان يقضي بذلك واجبهم نحو مهنتهم، بل بقوا مجرد رجال تحصيل علمي، إنهم لم يبدءوا العمل الذي من أجله دخلوا في خدمة الحضارة وآمال الحضارة التي انعقدت في منتصف القرن التاسع عشر على قيام علم التاريخ، لم تتحقق شأنها شأن الآمال التي ارتبطت بالمطالبة بالدول القومية ونظم الحكومة الديمقراطية.
والجيل الذي رباه معلمون من هذا الطراز لم تكن لديه فكرة كافية عن النظر إلى الأمور نظرة علمية راقية، فلو أمعنا فيها بدقة فإن سمتها المميزة ليست أننا نفهم الماضي خيراً مما فهمته الأجيال السابقة، وإنما نحن ننسب إلى الماضي معنى بالغ الإفراط بالنسبة إلى الحاضر، ومن حين إلى حين نستبدل ﷺالماضي بالحاضر، فلا نكتفي بأن ما كان في الماضي لا يزال حاضراً فيما هو قائم حالياً، بل نريد أن نجعل هذا الماضي معنا باستمرار وان نشعر بأننا محكومون بهﷺ.
وفي هذه المحاولة لتجريب العملية التاريخية للتطور وللاعتراف بها، نستبدل صلتنا بالماضي بصلة مصطنعة، ولأننا نرغب في أن نجد في الماضي كل الحاضر نسئ استعماله كي نستنبط منه، ونبرر بالإهابة به، مطالبنا وآراءنا ومشاعرنا ووجداناتنا، وتحت نظر العلم التاريخي ينشأ تاريخ مصنوع للاستعمال الشعبي، فيه تمجيد ودعاوة للأفكار القومية والدينية الشائعة، وهكذا أصبحت الكتب المدرسية في التاريخ تربة خصبة للأكاذيب التاريخية.
وإساءة استعمال التاريخ على هذا النحو أصبح عندنا ضرورة لأن الأفكار والاتجاهات التي تحكمنا لا يمكن تبريرها بالعقل، فلم يبق أمامنا إلا أن نجد لها أسانيد في التاريخ.
ومما هو خليق بالتنويه أنه لم يعد لنا اهتمام بما له قيمة في الماضي، فما أنجزه من أعمال روحية رائعة يسجل آلياً، لكننا لا ندع أنفسنا تتأثر به، ولا نتقبله كتراث، ولا شيء له قيمة عندنا إلا ما يتلاءم مع خططنا ووجداناتنا ومشاعرنا ونظراتنا الجمالية اليوم، وبهذه نعيش الماضي عيشة كاذبة، ثم نؤكد بكل ثقة أن جذورنا تمتد فيه.
وهذا هو النحو الذي عليه نقدر الماضي، والسحر الذي للأحداث الماضية فينا يرتفع إلى مقام الدين، وما نعده ماضياً انتهى يعمينا، فنفقد كل إحساس بما يقع، فلم يعد ماضينا بالنسبة إلينا، ولا شيء انقضى وانتهى أمره، وبين الحين والحين نجعل ما مضى ينبثق بطريقة مصطنعة فيما هو حاضر، ونعطي الوقائع الماضية استمرار في الوجود يجعل التطور الطبيعي للشعوب أمراً مستحيلاً، وكما أن إحساسنا بالواقع يجعلنا نضيع أنفسنا في الأحداث الجارية، كذلك إحساسنا التاريخي يرغمنا على أن نفعل الأمر نفسه فيما يتصل بأحداث الماضي.
ومن هذين أعني الإحساس بالواقع، والإحساس التاريخي ينشأ التعصب القومي الذي ترجع إليه الكارثة الخارجية التي يتم بها انحلال حضارتنا، ولكن ما التعصب القومي؟ إنه التعصب الوطني البغيض المبالغ فيه إلى درجة أنه يفقد كل معنى، ونسبته إلى الوطنية السليمة كنسبة الفكرة المتسلطة عند المعتوه إلى العقيدة المستقيمة.

كيف نما هذا التعصب القومي بيننا؟

عند بداية القرن التاسع عشر أعطى مجرى التفكير إلى الدولة القومية حقها في الوجود، استناداً إلى هذه

البديهية وهي أن الدولة القومية، بوصفها منظمة عضوية طبيعية متجانسة، أقدر من غيرها على جعل المثل الأعلى للدولة المتحضرة حقيقة فعلية، وفي الخطب التي وجهها فشته إلى الأمة الألمانية استدعى الدولة القومية إلى محكمة العقل الأخلاقي وطالبها بأن تخضع له في كل شيء، فتعد الدولة القومية بذلك، وفي الحال تتلقى الأمر بإيجاد الدولة المتحضرة، وأكد عليها أن تفهم أن واجبها الأعلى هو إنماء العنصر الإنساني الخالص في حياة الأمة إنماء مستمراً متواصلاً، وعليها أن تبحث عن العظمة بتقرير الأفكار التي تكفل السلامة للأمم، وينبغي على المواطنين أن يكشفوا عن عضويتهم فيها بالوطنية العالية لا المنحطة، أعني بعدم المبالغة في تقدير العظمة الخارجية والقوة، بل أن يحرصوا على أن يستهدفوا «إنماء ما هو أبدى في العالم وما هو إلهي الشبه»، وأن يعملوا على أن تتفق أهدافهم مع الغايات العليا للإنسانية، وهكذا يوضع الشعور القومي تحت رقابة العقل والأخلاق والحضارة، وينبغي أن ينظر إلى التعصب الوطني على انه بربرية، وهو حقاً كذلك بما يجره حتماً من حروب بلا هدف.

وعن هذا الطريق ارتفعت فكرة القومية إلى مستوى المثل الأعلى الثمين للحضارة، ولما بدأت الحضارة في الانحلال تداعت سائر مثلها لكن فكرة القومية ظلت صامدة لأنها حولت نفسها إلى منطقة الواقع، وهنالك تجسدت كل ما بقي من الحضارة، وأصبحت المثل الأعلى الذي يتلخص فيه سائر المثل، وفي هذا تفسير لعقلية عصرنا هذا الذي يركز كل ما فيه من حماسة - في فكرة القومية، ويعتقد أنه بذلك يملك كل الخيرات الروحية والأخلاقية.

لكن باضمحلال الحضارة تغير طابع فكرة القومية، فقد توقفت رقابة المثل الأخلاقية الأخرى عليها بعد أن كانت رقيبة، لأنها هي الأخرى وضعت موضع الامتحان، وبدأت فكرة القومية تسلك سبيلاً مستقلاً، وهي طبعاً كانت تؤكد أنها تعمل لخدمة الحضارة، ولكنها في الحق لم تكن إلا فكرة عن الواقع محاطة بهالة من الحضارة، لا تقودها أية مثل أخلاقية، بل تقودها الغرائز التي تعمل مع الواقع.

والجماهير اليوم تطالب بألا يسهم العقل والأخلاق في تكوين الأفكار والمطامح القومية صوناً لأقدس مشاعرهم.

وإذا كان اضمحلال الحضارة لم يحدث مثل هذا الاختلاط في العواطف لدى الأمم المختلفة، فقد كان ذلك لأن فكرة القومية لم تكن قد ارتفعت بعد إلى مرتبة المثل الأعلى للحضارة، فكان من المستحيل حينئذٍ أن تتسرب لتحل محل المثل العليا الحقيقية للحضارة وعن طريق التصورات الشاذة للتعصب القومي أن تنشئ نظاماً محكماً من عدم الحضارة.

ويتضح من سلوك التعصب القومي أنه لا يأخذ الأمور كما يجب بل على نحو سقيم، فهو يدعي أنه يسلك سياسة عملية، ولكنه في الواقع لا ينظر نظرة عملية خالصة إلى كل المسائل الداخلية والخارجية، بل إلى جانب أثرته وأنانيته يكشف عن قدر معين من الحماسة، وسياسته العملية هي تقدير مبالغ فيه لبعض المسائل ذات الأهمية الاقتصادية أو المتعلقة برقعة الأرض، تقدير مبالغ فيه ارتفع إلى مرتبة العقيدة والتقديس، وأصبح يستند إلى الشعور الشعبي، وهو يناضل من أجل مطالبة دون أن يكون قد فكر في تقدير قيمتها الحقيقية، والدولة الحديثة أبهظت كاهل نفسها بالتسليح الذي يكلف مئات الملايين، كيما تكون قادرة على المنازعة في امتلاك الملايين، ومن أجل حماية تجارتها ونشرها، أثقلت تجارتها بالضرائب التي كانت أخطر على قدرتها على المنافسة من الإجراءات التي اتخذها منافسوها.

ومن هنا فإن سياستها العملية كانت في الواقع سياسة غير عملية، لأنها سمحت للانفعالات الشعبية أن تنفذ إليها، وبهذا جعلت أبسط المسائل غير قابلة للحل، وهذا الأسلوب في السياسة وضع المصالح الاقتصادية في واجهة المحل، بينما احتفظ في المخازن بالأفكار المتعلقة بالعظمة والفتوحات مما هو نابع من التعصب القومي.

وكل دولة متحضرة حشدت الحلفاء أنى وجدتهم، ابتغاء زيادة قوتها، وهكذا دعيت الأجناس نصف المتحضرة وغير المتحضرة إلى القتال ضد الجيران المتحضرين، ولم يقنع هؤلاء المساعدون بالدور الثانوي الذي أسند إليهم، بل اكتسبوا نفوذاً متزايداً وتأثيراً في مجرى الأحداث، حتى أصبحوا أخيراً في مركز يسمح لهم بأن يقرروا متى يجب على الدول الأوروبية المتحضرة أن يحارب بعضها بعضاً من أجلهم، وهكذا حلت بنا النقمة لأننا تخلينا عن كرامتنا ومكانتنا، وكشفنا للعالم غير المتحضر كل ما كان لدينا من أمور ذات قيمة عالمية.

ومما يسترعي الانتباه أن السياسة "العلمية" التي انتهجها التعصب القومي بطابعه غير السليم قد حاولت بكل الطرق أن تلبس ثوب المثالية، فأصبح النزاع من أجل السيطرة نزاعاً من أجل الحق والمدنية، والمحالفات المعقودة لتحقيق المصالح الذاتية بين مجموعات الدول المتباينة ضد سائر الدول أظهرت بمظهر الصداقة والأنساب الروحية، ولهذا أرجعت إلى الماضي، وإن كان التاريخ يروي عن منازعات وراثية بينها اكثر مما يروي عن علاقات روحية ودية.
وأخيراً فإن التعصب القومي لم يكتف، في ميدان السياسة عامة، بإطراح كل المحاولات المبذولة لإيجاد إنسانية متحضرة معاً، بل شوه فكرة الحضارة نفسها، وراح يتحدث عن حضارة قومية.
كل الناس قديماً لا يعرفون إلا ما يسمى باسم "حضارة"، وكل دولة متمدينة حاولت أن تشارك فيها في صورتها الأصفى والأنمى، وكان عند القومية آنذاك مفهوم عن الحضارة أكبر أصالة بكثير مما يوجد اليوم.
فإذا كنا نجد أنه على الرغم من ذلك لم يكن ثم دافع بين الأمم لفصل حياتها الروحية عن الحياة الروحية التي عند جاراتها، ففي هذا دليل على أن القومية ليست في ذاتها عنصراً قوياً لدى الشعوب التي تطالب بذلك، وهذه المطالبة "بحضارة قومية" هي ظاهرة غير سليمة، أنها تفترض أن الشعوب المتحضرة اليوم قد فقدت طبعها السليم، ولم تعد تتبع الغرائز، بل النظريات.
وهم يحللونها ويصفونها باستمرار حتى إنهم من كثرة تفكيرهم فيما يجب أن يكونوا عليه ينسون ما هم عليه فعلاً، ومسائل الخلافات الروحية بين الأجناس تناقش بدقة وعناد وتعصب إلى حد أن الحديث يصبح بمثابة فكرة متسلطة، والخصائص التي يقال أنها موجودة تتبدى كأنها أمراض خيالية.
وفي كل مرفق من مرافق الحياة يزداد توجيه الجهود إلى إبراز الانفعالات والأفكار وطرائق التفكير التي تسير عليها وتنفعل بها جماهير الشعب، وكل خاصية تصان وتغذى على هذا النحو تدل على أن مقابلها الطبيعي قد فنى وباد، والعنصر الفردي في شخصية الشعب، بوصفه شيئاً غير شعوري أو نصف مشعور به، لم يعد يلعب دوراً في مجموع حياة الأمة الروحية، دوراً متفاوت النسب، بل أصبح حيلة وبدعاً وهوساً وإعلاناً عن النفس، وتربت في الأمة مجموعة من الأفكار، يزداد وضوح نتائجها في كل مرفق يوماً بعد يوم، والحياة الروحية عند بعض الأمم المتحضرة اتخذ بالنسبة إلى الأيام السالفة نغمة رتيبة تجعل المراقب لها يشعر بالقلق والجزع.
وهذا التطور غير الطبيعي لا يكشف عن نفسه في نتائجه فحسب، بل وأيضاً في الدور الذي يسمح للغرور والأهمية الذاتية والخداع النفسي بأن تلعبه، فكل شيء له قيمة في الشخصية أو في المشروع الناجح يعزى إلى امتياز خاص في الطابع القومي، ويفترض في ذلك أن الدول الأخرى عاجزة عن إنتاج شيء من هذا النوع أو شبيه به، وهذا الغرور نما في بعض الدول إلى درجة أن ألوان الجنون الأعظم قد صارت في متناولها.
ولا حاجة بنا إلى القول أنه نتيجة لذلك يحدث انحلال خطير للعنصر الروحي في الحضارة القومية، بل إن هذه الروحية ليست إلا نوعاً من التمويه والواقع أن فيها جانباً مادياً صريحاً، إنها مستخلصة من كل الأعمال الخارجية للأمة، وعلى ارتباط وثيق بحاجاتها الاقتصادية والسياسية، والحضارة القومية، رغم الزعم بأنها قائمة على أساس الخصائص القومية، لن تبقى محصورة في الأمة نفسها، كما ينبغي أن يتوقع بل تشعر أنها مندوبة لأن تفرض نفسها على الآخرين وتجعلهم سعداء والأمم الحديثة تبحث عن أسواق لحضارتها، كما تبحث عن أسواق لتصريف منتجاتها الصناعية.
ولهذا أصبحت الحضارة القومية مجرد مادة للدعاية والتصدير، والإعلان المطلوب عنها يكفله الإنفاق بسخاء، والعبارات الضرورية يمكن الحصول عليها جاهزة، وكل ما يحتاج إليه هو عزف نغماتها في اتفاق نغمي مشترك، وهكذا ينشأ في العالم تنافس بين الحضارات القومية، تنافس لا تخرج منه الحضارة نفسها إلا مهيضة الجناح.
لقد دخلت دول أوروبا العصور الوسطى جنباً إلى جنب كوريثة للعالم اليوناني الروماني، وعاشت جنباً إلى جنب في اتصال حر كأوسع ما تكون الحرية خلال عصر النهضة وعصر التنوير وعصر الفلسفة الأحدث، لكننا لم نعد نؤمن أنها تكون، هي ونتائجها في القارات الأخرى، وحدة حضارية لا تقبل الانقسام، وإذا كانت الفروق في حياتها الروحية قد بدأت في العصر الأحدث تبرز بروزاً واضحاً، فالعلة في ذلك أن مستوى الحضارة قد هبط، فحين يكون ثم جزر، تتضح الفجوات الفاصلة بين الأمواه العميقة، وحين المد تختفي عن النظر.
ويدل على الارتباط الروحي الوثيق بين الأمم التي تؤلف بناء الإنسانية المتحضرة أنها عانت نفس

الاضمحلال كلها جنباً إلى جنب.
ويرتبط بحسن الواقع ثقتنا الزائفة بالوقائع، فنحن نعيش في جو من التفاؤل وكأن المتناقضات البادية في العالم رتبت نفسها آلياً بحيث تشيع شعوراً بالتقدم، وتضافرت لإيجاد تركيب تحالفت فيه العناصر الثمينة في الأضداد.
وتبرير لهذا التفاؤل يشار - أن خطأ أو صوابا - إلى هيجل، ولا سبيل إلى إنكار أنه الأب الروحي لإحساسنا بالواقع إذ هو أول مفكر حاول أن يصف الأشياء كما هي، وقد دربنا على تحقيق منهج التقدم من موضوع إلى نقيض موضوع ثم إلى مركب موضوع في مجرد الأحداث لكن تفاؤله لم يكن مجرد تفاؤل عن الوقائع، كما هو الشأن عندنا، إذ كان لا يزال يعيش في العالم الروحي للمذهب العقلي، وكان يؤمن بقوة الأفكار الأخلاقية التي يبرمها العقل، وهذا هو السبب في أنه آمن أيضاً بالتقدم الروحي المستمر إيماناً لا يزعزعه شيء، ولأن هذا أمر كان يمكن بالاستناد إليه فإنه قام ببيان كيف أنه موجود في مجرى الأحداث المتوالية، وكيف أصبح حقيقة واقعية في تيار الوقائع الخارجية، وبتوكيده للتقدم الذي وجده محايثاً لمجرى الأحداث - توكيداً يمكن معه نسيان الافتراضات الأخلاقية الروحية المتعلقة باعتقاده في التقدم - فإنه قد مهد السبيل لقيام تفاؤل عار من الروحية أدى إلى تضليل الناس حتى الآن، وليس ثمة بين الوقائع غير سلسلة لا تنتهي من المتناقضات، والواقعة الجديدة المتوسطة التي تتفاعل فيها مع بعضها البعض من أجل جعل التقدم ممكناً لا يمكنها بنفسها أن تنتهجها، لأن هذه الواقعة لا يمكنها أن تؤكد نفسها إلا إذا انحلت هذه المتناقضات إلى نظرة عقلية فيها أفكار أخلاقية عن أحوال الأمور المطلوب تحقيقها، وهذه هي بمثابة المبادئ المكونة للعنصر الجديد الذي سينبثق من المتناقضات، وفي هذه النظرة الأخلاقية العقلية وحدها تتوقف المتناقضات عن أن تكون عمياء.
ولأننا افترضنا و جود المبادئ والتقدم في الوقائع نظرنا إلى تقدم التاريخ الذي هيئ فيه مستقبلنا على أنه تقدم في الحضارة، على الرغم من أن التطور دفع تفاؤلنا، وحتى الآن ونحن نجد الوقائع ذوات الطابع المفزع كل الإفزاع تصرخ ضد هذا التفاؤل بأعلى صوتها، فإننا نحجم عن التخلي عن عقيدتنا هذه، وإذا كانت لا تنيرنا فعلاً، فإن الوجه الآخر من المسألة الذي يقيم تفاؤله على الاعتقاد بروح أخلاقية، يعني ثورة في منهجنا في التفكير حتى ليصعب علينا أن ندخلها في اعتبارنا.
وباعتمادنا على الوقائع يرتبط اعتمادنا على المنظمات، وأهداف هذا العصر ومظاهر نشاطه يشيع فيها نوع من الفكر المتسلط يصور لنا أننا لو أفلحنا في تكميل أو إصلاح المؤسسات المتعلقة بالحياة العامة والاجتماعية في اتجاه أو آخر، فإن التقدم الذي تتطلبه الحضارة سيبدأ من تلقاء ذاته، صحيح أننا بعيدون عن الإجماع على الخطة الكفيلة بإصلاح ترتيباتنا: ففريق يقترح خطة معادية للديمقراطية، وفريق آخر يعتقد أن أخطاءنا مصدرها أن المبادئ الديمقراطية لم تطبق حتى إلا تطبيقاً مطرداً، وفريق ثالث يرى الخلاص في التنظيم الاشتراكي أو الشيوعي للمجتمع، ولكن هؤلاء جميعاً يتفقون في رد الحالة الحاضرة، الخالية من الحضارة الحقيقية، إلى إخفاق في النظم التي وضعناها، وكلهم يتطلعون إلى بلوغ هذه الحضارة لتنظيم جديد للمجتمع، وكلهم متحدون في القول بأنه بفضل المنظمات الجديدة ستولد روح جديدة.
وفي هذا الخليط الرهيب اشتبك ليس فقط الجماهير غير العاقلة، بل وأيضاً كثير من الناس الجادين، ومادية هذا العصر قد قلبت العلاقة بين ما هو روحي وما هو واقعي، إنها تعتقد أن ثمة شيئاً ذا قيمة روحية يمكن أن ينشأ عن العمل في الوقائع، بل لقد توقع البعض أن الحرب يمكن أن تحدث تجديداً روحياً ولكن الواقع مع ذلك هو أن العلاقة بينهما تعمل في الاتجاه المضاد، ولو وجد عنصر روحي ذو قيمة حقيقية لأمكنه أن يؤثر في تشكيل الواقع بحيث تنتج النتائج المطلوبة، والوقائع المؤيدة لها، لكن المؤسسات والمنظمات كلها ليست لها غير أهمية نسبية، فإن الأمم المتباينة النظم السياسية والاجتماعية قد غاصت كلها في أعماق البربرية، وما جربناه ولا نزال نجربه يكفي لإقناعنا أن الروح هي كل شيء، أما النظم والمؤسسات فقليلة الوزن، إن نظمنا ومؤسساتنا انتهت إلى الإخفاق لأن روح البربرية تعمل فيها، فأعظم الخطط لإصلاح نظام المجتمع (وإن كنا على حق في محاولة إيجادها) لا يمكن أن تفيدنا أبداً إلا إذا استطعنا في الوقت نفسه أن نبث في العصر روحاً جديدة.
والمشاكل المعقدة التي علينا علاجها، وحتى تلك القائمة كلها في الميدان الاقتصادي والمادي، لا يمكن في نهاية

الأمر حلها إلا بتغيير في الخلق باطن، وأحكم الإصلاحات في التنظيم لا يمكن أن تفعل أكثر من أن تقربنـا شـيئاً إلى حلها، لكنها لن توصلنا إلى الهدف أبداً، والطريق الوحيد المعقول لإعادة بناء عالمنا هذا على أسس جديدة هو في المقام الأول أن نصبح نحن أنفسنا جديدين تحت الظروف القديمة، وأن يكون لدينا نظر عقلي جديد نخفف به التعارض بين الأمم فيصبح من الممكن حينئذ قيام الظروف المهيئة لحضارة حقيقيـة، ومـا عـدا ذلـك فهـو مجرد جهد لا طائل تحته، لأننا حينئذ لن نبني على أساس الروح، بل على أساس أمر خارجي تماماً.

وفي نطاق الأحداث الإنسانية التي تقرر مستقبل البشـرية يقـوم الواقـع علـى أسـاس الاعتقـاد البـاطن، لا علـى الوقائع الخارجية، والأرض الراسخة تحت أقدامنا لن نجدها إلا في المثل العليا الأخلاقية التي عمـل فيهـا العقـل، فهل نحن بسبيل أن نستمد من الروح القوة التي بها نخلق ظروفاً جديدة، ونتوجـه مـن جديـد إلى الحضـارة، أو هل نحن بسبيل أن ننتزع الروح من البيئة المحيطة وننزلق في طريق الـدمار؟ تلـك هـي المسـألة الـتي تواجهنـا وفيها يتقرر مصيرنا.

والإحساس الصادق بالواقع هو تلك النظـرة النافـذة الـتي تقـول أنـه بالمثـل الأخلاقيـة المتعقلـة وحـدها يمكـن الوصول إلى علاقة سوية بالواقع، وبهذا الطريق وحده يمكن الإنسان والمجتمع أن يكتسب كل القـوة الـتي يمكـن استعمالها في السيطرة على الأحداث، وبدون هذه القوة نسلم أنفسنا لاستعبادها، مهما حاولنا.

وما هو جار الآن بين الأمم وفي داخلها يلقي ضوءاً باهراً على هذه الحقيقة، وتاريخ هذا العصر يتميـز بافتقـار إلى العقل لم يكن له من قبل نظير، وسيتناول المؤرخون في المستقبل هذا التاريخ بالتحليل المفصل، ويمتحنـون به علمهم وتحررهم من الأفكار السابقة، لكن لن يكون ثمة في المستقبل أو في الحاضر غير تفسير واحد، هو أننـا حاولنا أن نعيش ونسير في حضارة ليس وراءها مبدأ أخلاقي تستن

الحضارات فردوس البشر وجحيمهم[1]

فرنان بروديل

الحضارات هي شخصيات المتوسط الأكثر تعقيداً وتناقضاً لامتلاكها خصائص متعارضة: فهي أخوية ليبرالية من وجه أول واستبدادية شرسة من وجه ثان، فضلاً عن أنها مسالمة ومحاربة في آن معاً، وتمتلك ثباتاً مذهلاً يلابسه التموج والحركة، ويعود الفضل لمرسل موسى في إظهار الخصائص الحراكية للحضارات، مهملاً التشديد على استمراريتها وثباتها، فالحضارات في طبقاتها أو أعماقها أو أغوارها السحيقة القدم التي لا قاع لها، وفي علاقاتها البنيوية والجغرافية، تمتلك تاريخاً في غاية البطء، الأمر الذي يتيح لها تجديد وجوه من حياتها الاجتماعية على نحو شبه كامل، من دون أن يطال التغير أو التجدد خصائص بناها العميقة والسحيقة القدم، كأنها في هذا، وفيما هي تعبر التواريخ، تبقى في مكانها وتنتصر على الزمن، وكما تداخل الحركة الثبات وتلازمه، فإن كلاً منهما (الحركة والثبات) يفسر الآخر ويكمله، فلنحذر إذن من الذين يدعون معرفة الأصول والقوانين كلها حذرنا نفسه من الذين ينفون كل تغير واستعارة واقتباس، وفي المتوسط كل شيء كان عرضة للتبادل والانتقال والاستعارة، من الناس إلى الأفكار إلى أنماط العيش والمعتقدات وأساليب الحب وأشكال السكن والأخلاق والمآكل، ويكفي في هذا المجال أن نعدد أنواع الخضار والفواكه والأشجار التي انتقلت إلى المتوسط من كافة أصقاع العالم، لتنتقل منه تالياً في اتجاهات شتى، وكثيرة هي أخبار انتقال البشر من مجتمع إلى آخر، ومن حضارة إلى أخرى، فبالآلاف انتقل المسيحيون إلى بلاد الإسلام واعتنقوا الدين الإسلامي إلى درجة راحت معها الحكومات تحول دون انتقال أبناء مجتمعاتها، حتى إنها في القرن السادس عشر جعلت تعمل على استعادة أبنائها الضالين، أما العداء بين الديانتين المسيحية والإسلامية فلم يقف حاجزاً لا يمكن اختراقه، لأن الناس لا يأبهون بالحدود وبالدول وبعقائدها، بسبب ضرورات الملاحة والتجارة وصدف الحروب والخيانات، لكن الحضارات على الرغم من هذا التبادل والاختلاط والانتقال والاقتباس، تبقى منفصلة ومحتفظة بشخصيتها العميقة والثابتة، صحيح أن هنالك مناطق مزيج وخليط كأبواب المشرق التي كانت تتمازج فيها الديانات والأجناس والأخلاق على اختلافها، على نحو يحملنا على عدم الاعتقاد بثبات الحضارات حين نتأمل في مشاهد الحياة في كل من القسطنطينية وجنوى وبرشلونة والإسكندرية أو نتخيلها، لكننا سوف نكون مخطئين في اعتقادنا أن المتوسط برمته أو بحذافيره كان مجالاً للاختلاط والتمازج اللذين لم نكن نجدهما إلا في مرافئه وفي مدنه التجارية التي كلما ابتعدنا عنها نجد أن العناصر المختلفة والمتنوعة التي يقوم عليها التمازج والاختلاط أو يفترضها متمايزة متغايرة، منفصلة ومعزول وأحدها عن الآخر.

يحوي المتوسط ثلاث حضارات هائلة، ثلاث مجموعات ثقافية، ثلاثة أنماط أساسية في الاعتقاد والتفكير والعيش والأخلاق والمأكل، متجسدة في ثلاث شخصيات لا نهاية لأقدارها وكانت دائماً قائمة منذ قرون وقرون، متجاوزة حدودها وحدود الدول التي لا تشكل إلا لباساً لها، وهذه الحضارات هي الأقدار الوحيدة ذات النفس الطويل والتي يمكن تتبعها من دون انقطاع عبر تقلبات الزمن وأحداث التاريخ المتوسطي.

الحضارة الأولى: هي الحضارة الغربية، وعلى الأصح اللاتينية أو الرومانية، إنها الحضارة الأشد مقاومة بين حضارات المتوسط، فهي ما كانته الإمبراطورية الرومانية بمركزها روما التي ظلت مركز العالم اللاتيني حتى بعد أن صار كاثوليكياً.

الحضارة الثانية: هي الحضارة العربية - الإسلامية، والغرب والإسلام هما كالهر والكلب، يجمعهما تعارض عميق يقوم على التنافس والعداء والاقتباس، إنهما عدوان متكاملان، الأول ابتكر الصليبية وعاشها، فيما ابتكر الثاني الجهاد وعاشه، أما الحضارة الثالثة فهي الحضارة اليونانية التي لا تكشف اليوم عن وجهها في

---

[1] فرنان بروديل، المتوسط والعالم والمتوسطي، تعريف وإيجاز: مروان أبي سمرا، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع.

وضوح، بل تحافظ فقط على جوهرها.
وكما يمكن التعرف على الحضارات من إشعاعاتها ومن قدرتها على الاقتباس، يمكن أيضاً التعرف عليها من ما ترفض اقتباسه، وليس غير الطوباويين من يحلم في ذوبان الحضارات والديانات، فالديانات أكثر ما في الحضارات تفرداً ومقاومة، وأبرز الأمثلة على هذا الأمر هو رفض الكاثوليكية للبروتستانتية ولإصلاحاتها التي عمت، في القرن السادس عشر، الشمال من إنجلترا إلى ألمانيا فالبلاد السكندنافية، فالشمال وأوروبا المتوسطة كانا أبداً عاملين وثيقي الصلة ومتفارقين، ولكل منهما سماؤه وقلبه وروحه، لذا لم تحظ اللوثرية والكالفينية باهتمام العالم اللاتيني الذي ابتدع شيئاً خاصاً به هو ما نسميه بالإصلاح المعاكس، وهذه الحضارة اليونانية ترفض الانضمام إلى الكنيسة اللاتينية في القرن الخامس عشر، رغم أن الموت كان يتهددها، وقد تجلى ذلك الرفض مجدداً في القرن التالي حين فضل العالم اليوناني تسليم أمره للأتراك بدل خضوعه للكاثوليكية، لأن خضوعه لها كان يعني موت الأرثوذكسية التي وجدت في تسامح الأتراك الديني خلاصاً لها، وهذا ما يفسر «الخيانة» التي كان يتهم الغرب اليونان بها.
وتبقى الحضارات عبر الأزمنة المتعاقبة تحمل سيرة حيزها الخاص الذي يمكن أن تبتعد أطرافها عنه تبدلاً وتغيراً، ليبقى القلب في البؤرة المركزية منها حياً ثابتاً في الزمان، يغترب الأفراد أو «يخونون» ويعبرون الحدود، لكن الحضارات تستمر منغرسة ولا يمكن أن تنتقل بحذافيرها من مكان إلى آخر، الأمر الذي يقيم حدوداً أو فضاءات ثقافية مذهلة في استمرارها وفي استعصائها على الاختلاط والتمازج، وهذا الثبات يجذر الحضارة في ماض سحيق القدم، فكما لم تبدأ الرومانية مع المسيح فإن الإسلام لم يبدأ مع النبي محمد، فضلاً عن أن الأرثوذكسية لم تبدأ بتأسيس القسطنطينية، وحين طرأ تغير يطال الأعماق التي تفترضها الأديان فإن الحضارات تلون قيمها القديمة وتستمر في تشكيل جوهرها، فالحضارة اليونانية التي ولدت في القرن السابع قبل الميلاد وانهزمت في أيام الرومان، عادت إلى النهوض بعد خمسة قرون مع تأسيس القسطنطينية واستمرت حتى القرن التاسع عشر، أي حتى قيام صليبية جديدة بمساعدة الأرثوذكس الروس والأوروبيين كان هدفها تحرير بلاد البلقان.
ما يصح في العالم الأرثوذكسي يصح أيضاً في كل من الشخصيتين الحضاريتين الأخريين: الرومانية والإسلامية، ومما لا شك فيه أن منبت الشخصية الحضارية الإسلامية هو صحراء شبه الجزيرة العربية، لكن مداها أو أفقها هو البلاد التي افتتحها الفرسان العرب بسهولة فائقة، فقلب الإسلام هو الحيز الضيق الممتد بين كل من مكة وبغداد ودمشق والقاهرة، لكنه أكد نفسه كوريث فعلي للشرق الأوسط وتراثه، حيث امتد قديماً العالم القرطاجي الذي كان مهيأ لاستقبال حضارة الإسلام أكثر من تهيئه لتمثل القانون الروماني، وعلى الرغم من أن الذين يشغل مركز القلب من كل نسق ثقافي، فإن الحضارة ليست ديناً فحسب، لذا هضم الإسلام، فضلاً عن تراث النبي إبراهيم، ثقافات وسلوكات وعادات تعود إلى أزمنة سحيقة، وكما هي الحضارات الغربية مشتقة ومطعمة أو من الدرجة الثانية، كذلك هو الإسلام حضارة اشتقاق وتطعيم ومن الدرجة الثانية أيضاً، وربما الحضارة الصينية وحدها حضارة من الدرجة الأولى.
لكن كل واحدة من حضارات المتوسط الثلاث هي في الواقع مجموعة الحضارات الفرعية التي يجمعها قدر واحد، فالبلقان يتألف من ثلاث مجموعات ثقافية، وفي إسبانيا يرز الفرق جلياً بين جنوب وشمال، وفي شمال أفريقيا واضح هو الحد الفاصل بين أفريقيا العرب، أي تونس اليوم، وبين أفريقيا المغرب الأوسط الجبلي، فأفريقيا العرب، أي تونس، قائمة على ارض منبسطة تتاجر مدنها، منذ القرن السادس عشر، مع الإسكندرية والقسطنطينية وتقيم صلات وثيقة مع لغة المشرق وثقافته، وهذا ما يحمل الكثيرين على تشبيه مدن تونس، على نقيض مدن المغرب، بمدن الشرق: القاهرة وبيروت، والجغرافيا هي التي حضرت منذ أزمنة طويلة لإقامة هذا الحد بين أفريقيا العرب وأفريقيا المغرب، وهذا المثال يبرهن أن لكل حضارة حيزها الجغرافي الخاص الذي يفرض عليها خصائصه ويرسم حدودها، إنه حيز يلجم الإنسان الذي يصنعه بنفسه بإتقان ومن غير توقف.

تدخل الحضارات وثباتها

تبدو الحضارات في آمادها الطويلة كناية عن واقعات تاريخية منغرسة بصلابة في حدودها الجغرافية، لكنها في مدى تاريخي قصير نسبياً تعيش صراعات عنيفة بعضها ضد البعض الآخر، وهاهو ذا المتوسط في القرن السادس عشر حافل بمثل هذه الصراعات: الإسلام المتمثل بالإمبراطورية العثمانية سيطر على بلاد البلقان المسيحية الأرثوذكسية، وإسبانيا الملوك الكاثوليك اجتاحت غرناطة، آخر معاقل الإسلام في إسبانيا، وفي المشرق ظلت السيطرة التركية «خارجية» على نحو سيطرة الإنجليز على الهند في الأمس القريب، وفي إسبانيا أيضاً قام المسيحيون بسحق المسلمين من دون رحمة، هذان السلوكان يخضعان على نحو أساسي للشروط الديمغرافية: الكثافة السكانية في البلاد المسيحية والفقر الديمغرافي في الإمبراطورية العثمانية.

في القرن السادس عشر بسط العثمانيون سيطرتهم على جهة من المتوسط، وهي سيطرة شملت معظم المساحة التي كانت تقوم عليها الحضارة البيزنطية، وقد استمرت هذه السيطرة حوالي 500 سنة، وبالرغم من طغيان النزعة القومية الحادة على مؤرخي البلقان، يمكننا استخلاص تجربة هذه الحقبة الاستعمارية الغنية، بحيث يمكن التمييز بين منطقتين في البلقان: هنالك أولاً الغرب البلقاني والجنوب اليوناني، حيث لم تستطع الحضارة الإسلامية من التوغل عميقاً، فظل اعتناق أهل هذه المناطق للدين الإسلامي شكلياً، والسبب في ذلك هو الطبيعة الجبلية لتلك المناطق، على المستويين الجغرافي والبشري، وهي طبيعة وقفت، على نحو دائم، حاجزاً في وجه الغزوات «التحضيرية». المنطقة الثانية هي الشرق البلقاني، حيث تكثر السهول كما في بلاد البلغار، وهنا يصعب ألا نلحظ أثر الحضارة الإسلامية التي نقلها الأتراك في أثناء إقامتهم في تلك المناطق السهلية التي ما تزال تتلون حتى اليوم بألوان آسيوية تبديها مشبعة بمعالم الشرق في أزقة المدن وأسواقها، لكن شعوب هذه المناطق لم تذب في الإمبراطورية العثمانية، على الرغم من أنها كانت مرغمة على الخضوع لسلطانها وعلى التعايش والحوار معها سبيل الحفاظ على بقائها واستمرارها، الأمر الذي أتاح لها (لشعوب الشرق البلقاني) المحافظة على العناصر الأساسية من هويتها: الدين واللغة اللذان شكلا شرط النهضة اللاحقة، فالحضارات الناضجة لا تخضع إلا على نحو شكلي أو براني، ثم لا تلبث أن تعي مع هبوب رياح قومية متشددة، فتنهض لأن التغير لا يطال بناها العميقة.

على الجهة الأخرى من المتوسط وفي القرن نفسه (السادس عشر) جاء سقوط غرناطة في يد الأسبان الكاثوليك تتويجاً لانتصارات كانت قد بدأت تتلاحق منذ القرن الحادي عشر في كل من أراغونا وفالنسيا والأندلس، كوجه من وجوه الصراع الديني، أي الحضاري، بين المسيحية والإسلام، وقد اتخذ هذا الصراع شكلاً استيطانياً ضد شعب «الموريسك» أي المسلمين، من دون أن يكون مثل ذلك الصراع قابلاً للمساومة، ففالنسيا الإسلامية انتقلت من الاستعمار الاستيطاني إلى استعمار استقلالي في ظل سيطرة الإقطاعيين المسيحيين الذين حولوا شعبها، الموريسك، إلى جيش من البروليتاريا الفلاحية، بعد تمزيق نسيج حياته الاجتماعية، وهذا ما حصل في المناطق الإسلامية الأندلسية المتطورة والغنية التي راحت تنهزم في فترات متلاحقة بسبب قلة مدافعها وضعفها السياسي ونزاعاتها الداخلية، أما ما تبقى من الموريسك في المدن التي أصبحت مسيحية فأقاموا في ضواح أو غيتوات تقع على أبواب المدن، على نحو ما حصل في مدريد، لذا نجد كل ما يمكن أن يقال في الاستعمار مجسداً في إسبانيا: النهب، الاعتداء، القتل، الاستبداد، المجازر، والاضطهاد الديني ... ومثل هذا الاستعمار ليس ثمرة تحولات اقتصادية واجتماعية، بل هو نتيجة مباشرة للسيطرة السياسية، في كاستليا وغرناطة أرغمت الدولة المسيحية المنتصرة المسلمين على اعتناق الدين المسيحي، وفي كاتالونا تم طرد المسلمين على نحو شامل، وبعد سقوط غرناطة لم يبق رسمياً مسلمون في إسبانيا، لأنهم أرغموا كلهم على اعتناق المسيحية وهذا كله لم يمنع فيليب الثاني من الحكم بالإعدام على حضارة الموريسك بأكملها، فقام بمنع أهل هذه الحضارة من ارتدائهم أزياءهم وأقفل حماماتهم والبيوت التي كانت تقام فيها احتفالات إسلامية سرية، ذلك فضلاً عن منعه المسلمين من التحدث باللغة العربية، وكانت انتفاضات كل من غرناطة والحمراء من نتائج هذا الاضطهاد الشامل الذي انتهى بالمجازر والسبي والأشغال الشاقة بعد مصادرة أملاك المسلمين وطردهم منها وإسكان 12 ألف عائلة فلاحة مسيحية فيها، ولأن هذا كله لم يحل دون تكاثر من تبقى من الموريسك في

إسبانيا، فقد أمر الملك بإجبار الرجال منهم على الخدمة في البواخر للحؤول دون تناسلهم، والحقد على الموريسك لم يتوقف إلا بعد طردهم نهائياً من إسبانيا كلها بين العام 1609 والعام 1614، ويقدر المؤرخون عدد الذين طردوا بـ 300 ألف نسمة.

لم يكن الحقد العنصري مصدر السلوك الإسباني وموجهه، بل كان الحقد الديني أو الحضاري في أصله، وما يعنينا من أمر هذا السلوك ليس محاكمة إسبانيا في ضوء عواطف راهنة، ولا معرفة ما إذا كانت إسبانيا محقة في سلوكها ذاك أم غير محقة، هذا في حين أن المؤرخين كلهم يتعاطفون مع الموريسك، لكن علينا أن نتساءل لماذا فعلت إسبانيا ما فعلته بالموريسك؟ لأن الموريسك واجهوا الحضارة الغربة المفروضة عليهم بالرفض متوسلين المحافظين على دينهم وأزيائهم وروابطهم العاطفية التي كانت تشدهم إلى عوالم الإسلام، وفي المقابل كان يستحيل على إسبانيا التعايش مع مركز إسلامي يقوم في قلبها - وهذا اعتراف بعجزها - فوجدت نفسها في مواجهة خيارين اثنين: إما اقتلاع ذلك المركز من جذوره،وإما التعايش معه بغية دمجه وهضمه على نحو شامل، وقد تأرجح السلوك الإسباني بين هذين الحدين، لتختار أخيراً الحد الأكثر جذرية أو راديكالية: اقتلاع الموريسك ونفيهم من المدن أولاً ومن الأرياف ثانياً، لكن ما حصل لم يمح أثر الإسلام من إسبانيا التي تشربت كثرة من العناصر الحضارية الإسلامية، ويجدر بنا القول في هذا السياق إن الحروب "الاستعمارية" كلها هي في الأصل صدام بين حضارات أكثر تطلباً من المجتمعات التي تنتمي إليها، حضارات تتغذى من الحقد والغضب ولا تعرف الرحمة، الأمر الذي يتيح للعنف الأعمى الطغيان عن كل حس عقلاني، هكذا هو حال الموريسك، ليس إلا فصلاً من صراع حضاري يستمر قروناً طويلة بين الشرق والغرب اللذين يتبادلان الغنى والفقر، التفوق والتأخر ويتناوبانهما.

حصل الانقلاب الأول لصالح الغرب في عهد الإسكندر المقدوني، فكانت الهيلينية كأول "أوربة" للشرق الأوسط ومصر استمرت حتى العهد البيزنطي، وفي نهاية عهد الإمبراطورية الرومانية انهار الغرب فورثه الشرق المسلم والبيزنطي، أي الشرق الذي أخذ يصدر ازدهاره في اتجاه الغرب المتخلف أو المتأخر، لذا لا يكتمل تاريخ العصر الوسيط الغربي من دون إحصاء الكتب العربية التي قرأها مثقفو القرن الثالث عشر، ولذا ليس غريباً أن نجد مصادر إسلامية في الكوميديا الأهلية التي وضعها دانتي، وفي عهد الصليبيين بدأ انقلاب جديد بالحدوث إبان السيطرة المسيحية على البحر وطرقه التجارية، فاتخذت رحلات كل من التجار والقناصل ورجال البعثات العلمية والدينية شكل غزو غربي للشرق، ثم جاء الشرق السادس عشر حاملاً معه رياح تفوق الغرب على الإسلام، جرياً وراء المغامرة والتجارة والأرباح، في حين كان فيه الأتراك بحاجة إلى حرفيين وحائكين وبحارة وأخصائيين في بناء السفن وصناعة المدافع، وربما كانت الكثافة السكانية في البلاد المسيحية وعدم انفتاحها جيداً على المغامرة الأمريكية في أصل توجه أنظار المسيحيين نحو الشرق، وفي أصل إغراء من كانوا على صلة وثيقة بالشرق بالتخلي عن دينهم ونكرانه، ففي شمال إفريقيا كان الفرار من الحصون الإسبانية ينتشر كالوباء، ومن صقلية غالباً ما كانت السفن تتجه نحو تركيا حاملة مجموعات من المسيحيين المرتدين، ثم ما لبثت العدوى أن وصلت إلى رجال الدين، لذا راجت في سنة 1630 دعوة هدفها عودة الكبوشيين المقيمين في المشرق إلى بلادهم في الغرب، خشية اعتناقهم الدين الإسلامي.

في الاتجاه المعاكس، أي من الشرق إلى الغرب لم يشهد التاريخ حركة انتقال مشابهة للأولى، ففيما كان الأتراك يشرعون أبواب إمبراطوريتهم للغرباء القادمين إلى ديارهم، على نحو غير مقصود أو لا واع، كان المسيحيون يغلقون أبواب بلادهم فاللاتسامح المسيحي، ابن الكثافة السكانية، كان يدفع البشر خارجاً لذا كان المطرودون من اليهود في العام 1492، ومن الموريسك في غضون القرن السادس عشر، يتجهون إلى ديار الإسلام، وبهؤلاء المطرودين كانت تستكمل ميلها إلى الأخذ بعناصر من التربية الغربية، لكنها ما أن كانت تمتلك واحداً من عوامل التفوق الغربي حتى يستجد عامل آخر، هذا فضلاً عن أن النقل الثقافي شبيه بالتطعيم الذي لا يحالفه النجاح على نحو دائم، إلا أن "الرجل المريض" صمد في وجه الغرب، وسبب ذلك الصمود كان انقسامات الغرب، على الرغم من أن القرن السابع عشر كان حافلاً بمشاريع الصليبية الجديدة.

الإشعاعات الخارجية

يبقى أن نشير إلى إشعاعات الحضارات وعطاءاتها الملازمة أبداً لقوتها وسيطرتها، فواقعة الهبة تنطبق لى الأفراد انطباقها على المجتمعات والحضارات، وإن جلب العطاء الفقر وأفضى إليه على المدى الطويل، فإنه يبقى (العطاء) امتيازاً وعلامة تفوق ما دام ممكناً، هكذا بقي المتوسط قرناً كاملاً ما بعد كريستوف كولومبس وفاسكودوغاما مركزاً للعالم ودنيا ساطعة وقوية، والدليل أنه بقطبيه المسيحي والإسلامي، ظل يربي الآخرين ويلقنهم فن العيش مرسلاً أضواءه بعيداً عن شواطئه، فإسلام شمال أفريقيا بقي يشع فوق الصحراء وصولاً إلى السودان، والإسلام التركي أضاء حيزاً ثقافياً من البلقان حتى أعماق آسيا وصولاً إلى المحيط الهندي، والفن الإمبراطوري العثماني الذي تمثل السليمانية (نسبة إلى سليمان القانوني، بانيها) تحفته، سطع بعيداً مؤكداً تفوق العثمانيين في فن العمارة الذي لم يكن إلا عنصراً في شبكة أكثر اتساعاً وشمولاً، أما إشعاعات الغرب المتوسطي فتبدو أكثر تميزاً، لأنه سار في اتجاه معاكس للتاريخ لتسطع إشعاعاته في الشمال الأوروبي الذي سيصبح مركز القوة العالمية، فاللاتينية المتوسطة كانت بالنسبة لأوروبا البروتستنتية ما كان اليونان بالنسبة لروما، وفي القرنين السادس عشر والسابع عشر اجتازت إشاعات الغرب المتوسطي المحط الأطلسي فوصلت إلى أمريكا، إنها إشعاعات الحضارة المسيحية المتوسطة المسماة، لتسهيل المسألة، حضارة الباروك، لكن هذه الإشعاعات تتجاوز من حيث الكمية والحجم إشعاعات النهضة بنت المدن الإيطالية، وفي اندفاعاتها ارتكزت تلك الحضارة على القوة الروحية الهائلة للإمبراطورية الرومانية وعلى القوة الزمنية للإمبراطورية الإسبانية، وعلى نحو ما نتحدث عن طبقة جيولوجية يمكننا الحديث عن الباروك بوصفه طبقة فنية تنضاف إلى طبقات الفن الروماني والقوطي وفن النهضة، فالفن الباروكي بموضته وأنماطه القائمة على التكلف والتصنع والتقليد والمغالاة والفخامة والإثارة العاطفية، شع وازدهر فيما كانت النهضة تنهار وتتراجع بانهيارها في إيطاليا، الأمر الذي حول روما إلى مدينة أبدية للعالم المسيحي، مدينة شع منها فن جديد اغتذى من دعاية الكنيسة الكاثوليكية وتبشيرها ضد البروتستانتية، كوسيلة صراع وتعليم قوامها توكيد قداسة مريم العذراء وتصدير صورتها، فضلاً عن توكيد قيمة القديسين وفعاليتهم، وإذا كانت صور الموت والعذاب والشهداء هي التي طغت على ذلك الفن الجديد وفق أسلوب واقعي، فلأنه كان يبحث عن التفاصيل المأسوية التي تقنع المؤمنين وتجذبهم وتؤثر فيهم، لذا كان ذلك الفن فناً مسرحياً اغتذى من عيش وتدين متوسطين، هذا من جهة روما، أما من جهة إسبانيا التي راحت تشع مروراً في فرنسا وصولاً إلى أوروبا المتوسطية، فإن إشاعاتها نجمت عن قوة شعب وعن قوة إمبراطورية هائلة وعن حضارة كانت أشد صفاء من الحضارة الفرنسية، لذا كان على كل فرنسي محترم أن يجيد اللغة الإسبانية، فيما كانت النساء في فرنسا يلبس ويتزين على الطريقة الإسبانية، وتأثير إسبانيا لم يقتصر على هذه الأمور وحدها، بل تعداها إلى الأدب وإلى غيره من مجالات الثقافة والاجتماع، خصوصاً في النصف الأول من القرن السابع عشر، أي عهد لويس الثالث عشر.

وعلى الرغم من أن تحديد هوية الباروك تبقى خاضعة للنقاش، فإن تلك الحضارة، مهما تعددت ألوانها، كانت تسطع من قلب البحر الداخلي بفن عيشه وأذواقه، لتصل بعيداً عن شواطئه، مؤكدة حضوره وقوته، وهذا دليل على أن المتوسط لم يكن منهكاً في أعقاب النهضة، على نحو ما يسود الاعتقاد، بل هو دليل على منعته وقدراته ودوره الأساسي في صياغة العالم الحديث وبنائه، منذ مطلع القرن السابع عشر.

بعث الثقافات القديمة والنهضة في الهند والصين واليابان[1]

تاريخ البشرية : بواعث التكامل الثقافي والاعتراف بمختلف الثقافات

خلال القرن العشرين أعادت شعوب آسيا والشرق الأوسط تأكيد تقاليد ثقافاتها القديمة ، وربطتها بطريقة أو أخرى ، بالتيارات الثقافية في العصر الحديث ، وتراوحت العملية من مجرد التعلق بالتقاليد إلى حد الثورة ، وانطوت على كل من بعث الأرثوذكسية (العقيدة الصحيحة) واصلاح الدين ، وجاءت بإحساس بالتاريخ ونهضة في الفنون . وأيا كان الشكل ، فإنه كانت هناك يقظة من جديد وحيوية جديدة في التعبير الثقافي بين جميع هذه الشعوب .

1- الهند :

إن الصورة التي رسمتها الهند لنفسها ، وهي تناضل في سبيل القومية والاستقلال ، تطورت خلال قرن من التفاعل مع الغرب . وكانت تتكون من إعادة لكشف ماضٍ قومي عظيم ، وإحساس بالوحدة حديث الصياغة ، وروح دينية مجددة ، وادخال الأفكار والنظم الليبرالية الغربية ، والتزام بالاصلاح الاجتماعي . فمن بين الشعوب التي أخضعت للاستعمار الغربي ، كان الهنود وحدهم معرضين للفكر الليبرالي الغربي ، بأعداد وفيرة ، وعلى مدى فترة زمنية كانت كافية لتجعلهم يعتنقونه ويطبقونه على تقاليدهم ويدمجونه مع العناصر الأخرى في فكرتهم عن الحياة . وبالإضافة إلى هذا ، دعم النضال الطويل النشيط من أجل الاستقلال بزعامة مهاتما غاندي — كل هذه الأهداف والأساليب معا ، وأضفي على التجربة الهندية طابعاً فريداً.

وكان الافتقار إلى تقليد تاريخي هندي قد حال لوقت طويل دون ظهور صورة للذات تمجد إنجازات الشعب الهندي السياسة الماضية . ولكن إحياء الدراسات السنسكريتية في أوروبا في القرن التاسع عشر ، والاعتراف بالإنجاز الثقافي الهندي ساعد على خلق صورة عصر ذهبي، كان العقل الهندوكي قد حقق خلاله تفوقا على بقية العالم . وكان ﷺ التفوق الهندوكي ﷺ هو الموضوع الرئيسي الذي يعالجه كثيرون من الكتاب الذين أكدوا الصفات الروحية للحياة الهندية ، ومجدوا فلاسفتها وآدابها وفنها الكلاسيكي . ولكن ضعف الحياة الهندية الجاري وإخضاع الهند السياسي أكدا بُعد هذه النظرة عن الواقع .

وكانت النتيجة حركة كبيرة من أجل الاستقلال الوطني ، والإصلاح الهندوكي ، والإصلاح الاجتماعي ، وإحياء الحياة الثقافية التي سعت إلى أن تجعل حقائق الحياة الهندية تتمشى بصورة أقرب مع صورة عظمتها . وما أن حلَّ الرُبع الثاني من القرن العشرين حتى زال القلق والغموض ، ورأت الهند نفسها بوضوح كدولة حديثة ترتكز على تقليد غنى حيوي من الماضي .

وكانت إعادة اكتشاف الثقافة الهندية وتأكيدها واندماجها الفعال في الأفكار المستمدة من الغرب — ثمرة التفاعل خلال القرن التاسع عشر بين الدراسة في أوروبا والإدارة البريطانية وعمل العلماء الهنود . والشخصيات الدينية والزعماء العمليين .

وعندما استقرت السلطة البريطانية في البنغال في بداية القرن التاسع عشر ، تحررالمجتمع الهندوكي من سلطان الإسلام الذي تسلط عليها طيلة خمسمائة عام ، ولكنه وجد نفسه يواجه تحديا أساسيا من الحضارة والثقافة الآنجليزيتين . كان الأثر الاول لذلك هو الدهشة في وجه عالم جديد من الأفكار ، وأشكال

---

[1] اعداد : اللجنة الدولية باشراف منظمة اليونسكو تاريخ البشرية المجلد السادس - القرن العشرين التطور العلمي والثقافي الجزء الثاني صورة الذات وتطلعات شعوب العالم الترجمة والمراجعة عثمان نوية - د. رأشد البراوي - محمد علي ابو درة الهيئة المصرية العامة للكتاب 1972 الفصل العاشر بواعث التكامل الثقافي والاعتراف بمختلف الثقافات

الفن والأدب ، والطرق الجديدة في التفكير ، والمذاهب السياسية والاجتماعية الكبرى . وانتهى الأمر بشباب البنغال – الذين طغت عليهم الحضارة الأوروبية وناشدتهم الرسائل التي أصدرتها الإرساليات الدينية ، والتي كانت تزدرى الديانة الهندوكية ، إلى الشك في نفس الأسس التي قامت عليها حياتهم الاجتماعية والدينية .

وجاءت الاستجابة الايجابية لهذا الموقف على شكل حركات متتابعة من أجل اصلاح الهندوكية . وهذه اتبعت مسالك عدة : من ذلك ان برامو ساماج Bramo Samaj اضفى طابعا هنديا على بعض عناصر من الدين المسيحي ومن فكر الغرب واتجاهه ، وأعاد راما كريشنا تأكيد الطبيعة الروحية الجوهرية للهندوكية ، وبينما أصر آريا ساماج على نقاء الهندوكية البدائية تقبل أسلحة وأساليب خصومها – الكتاب المقدس ، وتنظيم الكنيسة ، والتحول الفردي إلى المسيحية ، وأضفت اللغة الآنجليزية وحدة على حركة الإحياء . وبنهاية القرن التاسع عشر اختفى تماما الإحساس بالنقص او بانحطاط الشأن ، ذلك الإحساس الذي عانى منه الهندوس في مستهل القرن . ففي الفترة التالية لم تتطور الهندوكية بايمان دبت فيه الحياة من جديد فحسب ، ولكنها تطورت كذلك بإحساس بأن جميع المشكلات التي يثيرها المجتمع يمكن فضها في داخل إطارها ، وكانت نظرة هندوكية هي مبعث الوحى للانتفاضة القومية التي تعرضت لها الهند في القرن العشرين .

وفي صفوف المسلمين الهنود ، بعثت حركة مشابهة تدور حول جامعة عليكره الإسلامية حيوية جديدة ، ونظرة حديثة ، وبرغم ان الفكرة الإسلامية الغالبة أصبحت بمرور الوقت انفصالية ، وادت في النهاية إلى التقسيم وخلق باكستان ، الا أنها لعبت دورا خلال معظم الفترة ، في تجديد الفكرة الهندية وصبغها بالروح العصرية ، وأسهمت بشكل مباشر في الحركة القومية .

وخلال القرن التاسع عشر راح الشعب الهندي يدرك أنه يملك تقليدا مشتركا وتاريخا وتصورا مشتركا للحياة . وكانت وحدة الشعب الهندي ظاهرة لمدى طويل ، وانعكست في المصطلحات المشتركة التي استخدمها الصينيون والفرس وغيرهم من الجيران بالنسبة إلى جميع الهنود ، بغض النظر عن التقسيمات السياسية التي جاءوا منها ، ولكن لم يكن ثمة وجود لفكرة وحدة الهند كأمة . وكانت جميع المؤلفات التاريخية قبل عام 1800 في شكل حوليات محلية ، او أسفار دونها كتاب الحوليات المسلمون من وجهة نظر الأسرات الحاكمة ، وهم الرواة الذين كان التاريخ الهندي في نظرهم يبدأ بالغزوات الإسلامية .

وخلقت سلسلة من الكشوف إحساسا بالتاريخ الهندي ، بدأ بأن شَبَّهَ العلماء الأوروبيون في نهاية القرن الثامن عشر الساندرو كوتس Sandro Cottus التي كتبها المؤرخون الاغريق بكتابات شاندرا جوبتا موريا ، الذي أسس أول إمبراطورية هندية بعد أن غزا الاسكندر الأكبر البنجاب الشمالية الغربية . وهذا هيأ نقطة مركزية لتاريخ الأحداث الأخرى . وكانت الخطوة التالية فك رموز نقوش آسوكا Asuka في عام 1837، التي كشفت عن ملك عظيم حكم الجزء الأكبر من الهند سنوات كثيرة ، وكانت منشوراته تكشف عن حضارة عظيمة ، وإدارة ذات كفاية، وشكلٍ من الحكم متقدم بكثير عن الشكل الذي كان قائما في معظم البلاد .

وأوضح اكتشاف حكم مثل هذا الملك الذي أرسل البعوث إلى ملوك أخرين أمكن التعرف عليهم – أنه كان هناك حقا تاريخ هندي ، وهيأ ما حدث بعد ذلك من نشر الكثير من الوثائق والنقوش ، أساسا للنظر بالتفصيل إلى حياة الهند عبر العصور . وكان من نتائج هذه الكشوف إعادة البوذية إلى التقليد الهندي الذي كانت قد زالت منه عمليا بحلول القرن التاسع عشر ، كما زالت أيضاً ذكرى شخصيات من أمثال آسوكا . وكان الأثر الناجم من جميع هذه الدراسات إعطاء الهنود جميعا إحساسا باستمرار تاريخهم ، وبتقليد غير منقطع و " بهندية " حياتهم .

وفضلا عن هذا فإن الاكتشاف بأن الهند سبق أن بدلت حياة البلاد المجاورة ، جاء بمثابة الهام تقريبا . فالوثائق التي القت ضوءا على " الهند الكبرى " – فونان ، تشامبا ، سيام ، اندونيسيا ،وآسيا الوسطى –

اظهرت أن الهنود من جميع الأقاليم الكبرى بالبلد لعبوا دوراً له شأنه في توسيع نطاق الحضارة وخلق ثقافات وطنية . وأخرجت الكشوف الأثرية في افغانستان وآسيا الوسطى ، إلى النور حضارة وديناميـة عظيمتين ، حيث لم تستخدم السنسكريتية للاغراض العلمية والثقافية فحسب ، ولكن في شكل مبسط للمرأسلات الشخصية كذلك . إن الوعى بأن التأثير الهندي سبق أن امتد إلى بلاد كثيرة ، وأن الهند كانت تمثل ، ان صح القول ، حضارة أصلية ، خلق في الهنود فخرا كبيرا وإحساسا بأهميتهم في العالم .
كذلك أسهمت الدراسة في أوروبا في خلق الإحساس بالجنسية الهندية عن طريق دراسة السنسكريتية . وكانت الدراسات السنسكريتية موجودة دائما في الهند ، ولكنها مقصورة على طبقة صغيرة ، وحتى في هذه الطبقة كانت ثمة كتب معينة تعتبر سرية ولا يمكن ان تصل إليها سوى طوائف Castes معينة . وكانت ترجمة الكتب المقدسة Vedas وهي الاوبانيشاد Upanishad ، والباجانادجيتا Bhagavad Gita وغيرها من نصوص الفكر الهندوكي الأساسية الأخرى إلى اللغات الأوروبية ، والدراسات التي أجريت عنها في الجامعات الغربية — هي التي سمحت للطبقات الوسطى الهندية من جميع الطوائف بدراسة النصوص المقدسة . وكان هذا المد لنطاق التقاليد الثقافية التي كان محتفظا بها قبلا لمجموعات صغيرة ، هو الذي سمح للهنود بأن يكون لديهم الإحساس المشترك بأنهم ورثة الثقافة الهندية .
وحدث التطور نفسه بالنسبة إلى الفن الهندي . فحتى نهاية القرن التاسع عشر كان اتجاه الهنود المتعلمين يسيطر عليه ما عرفوه من الفن الأوروبي . وبقى أمام الأوروبيين أن يكتشفوا كهوف أجانتا Ajanta وغيرها من الكنوز الأخرى في الغابات ، وان يضفوا — بمساعدة العالم الآنجلوا — تاميل ، آنانـدا كومارأساوامى — تقديرا جديدا للفن الهندي في أوائل القرن العشرين .
وعندما أصبح الهنود يهتمون بتقليدهم الفني اكتشفوا أن هناك وحدة للفن الهندي في جميع أرجاء البلد ، وأن هذه انتشرت إلى بلاد أخرى . ففي كشوف الألف بوذا في تان هوانج في قلب صحراء جوبى ، اكتشفت نقوش كانت متأثرة بشكل واضح بالفكر الهندي والنماذج الهندية ، وهو ما كان صحيحا في آسيا الوسطى واندونيسيا وكمبوديا وسيام . ولم تكن وحدة الفن الهندي اللافتة للنظر مقصورة على فترة معينة ، ففي جميع الحقب ظلت الأفكار الهندية على ما هي عليه ، تظهر من جديد أن في الروح الهندية وحدة لا يمكن إنكارها .
وهكذا ، وخلال أكثر من قرن ، في هذه الهند التي كانت مقسمة من قبل إلى ممالك كثيرة، ولكن لم تكن بها سوى حضارة واحدة ، نما الشعور بأن جميع الهنود ينتمون إلى اسرة واحدة ، ويمثلون تقليدا واحداً ، وأن لديهم نفس التراث الفني والأدبي ، وأنهم برغم الصراعات الماضية يشكلون امة واحدة .
وكان **لنظام التعليم** الذي ادخله توماس بابنجتون ماكولى في عام 1835 تأثير عميق في ادماج الفكر الليبرالى الغربي في الصورة الذاتية الهندية . وقبل ذلك التاريخ كان للهند نظام للتعليم ، خَرّج علماء ومفكرين في جميع الفترات . وفي البداية فكرت شركة الهند الشرقية في تقديم الاعانات للمؤسسات الهندية القائمة ، وإقامة غيرها وفقا لنفس الخطة ، ولكن هذا لقى المعارضة من جانب أشد هنود الفترة تقدمية ، من أمثال رام موهان روى .
كان ماكولى الذي جاء إلى الهند كوزير للعدل ، يصر على أن يكون التعليم بالإنجليزية ، وفي موضوعات يهتم بها الأوروبيون . وتنبأ بحلول وقت سوف يتخلى فيه الهنود عن طرائقهم في التفكير ويتقبلون ما اعتبره أعلى صورة للحياة ، أي ثقافة بريطانيا وحضارتها في القرن التاسع عشر . وبرغم أن رام موهان روى لم يرد أن يحول الهنود إلى إنجليز ، فإنه كان يرغب أيضاً في أن يكتسبوا طريقة حديثة في معالجة المشكلات الاجتماعية والدينية ، وأن ينمو فيهم روح النقد ، مع تقدير للأفكار الجديدة السائدة آنذاك في أوروبا .
كانت المواد التي تدرس في الكليات الهندية هي تاريخ انجلترا وأوروبا وعلم السياسة والاقتصاد . وبعد ذلك جاء تدريس العلوم الطبيعية . ومهما قيل خلاف هذا بشأن هذه المواد ، فثمة حقيقة كانت ذات أهمية جوهرية : تلك هي أن اللغة الآنجليزية كانت لغة الحرية والاستقلال. فمن ميلتون إلى نهاية القرن التاسع عشر كان

الشعراء العظام والمفكرون السياسيون والاجتماعيون يصرون جميعا على حرية الفكر والتعبير وحق الإنسان في الحرية ، وكانت لدراسة هذه النصوص عواقب لم يدركها البريطانيون في اعتقادهم بدوام حكمهم .
كان هذا النظام مطبقا في جميع أرجاء البلد لأكثر من قرن ، ولعب دوراً أساسيا في خلق حياة البلد الجديدة .
وجاء بدينامية جديدة إلى الفكر الهندي ، وبطريقة جديدة في معالجة المشكلات من جميع الأنواع ، اذ بدأ الهنود يشكون في صحة أنظمتهم على ضوء المبادىء والمذاهب التي درسوها في المدارس والكليات . وأخرج في الهند كلها طبقة متوسطة متعلمة ، لها نفس النظرة ، وتتكلم نفس اللغة ، وتفكر بطريقة متشابهة ، وكونت العنصر الرئيسي في الإدارة والسياسة والصحافة والتعليم .
وثمة نتيجة كبيرة ثانية ترتبت على التعليم الجديد ، تلك هي التعبير عن نظرة إنسانية جديدة في اللغات الهندية . فبينما التدريس في المستوى الجامعي مقصور على اللغة الآنجليزية وحدها ، كان الكثير منه في المدارس الثانوية باللغات الهندية المختلفة ، وبذلك أصبح من الضرورى وضع كتب بكل من هذه اللغات ، تنقل الأفكار الجديدة . وحولت اللغات الهندية التي كانت لها آنذاك تقاليدها الأدبية الغنية ، إلى لغات حديثة فعالة ، وراحت تعكس ما كانت تتعرض له الهند الحديثة من مشاعر وأفكار ومذاهب وعواطف . وفي ظل تأثير تعليم مشترك وتجربة جديدة ، استخدمت اللغات للتعبير عن نفس الأنواع من الفكر ، واتخذت نفس الأشكال ، وخلقت حتى في اختلافاتها — وحدة من التعبير الهندي .
وبابتداء القرن العشرين كانت ثمة نهضة في الأدب الهندي تسير قدما . وكان ثمة كتاب جُدُد أخذين في الظهور ، ممن تشبعوا تماما بالتقاليد والثقافة الأوروبية ، ولكنهم اتجهوا أكثر فأكثر نحو عبقرية لغاتهم وتقاليدهم الثقافية . هذا التأليف كانت ترمز إليه شخصية رابندرانات تاغور العظيمة . فحتى الحرب العالمية الأولى كان الإلهام يأتي أصلا من أوروبا الغربية ، ولكن بعد ثورة أكتوبر نشأ اهتمام قوى ومتزايد بأدب الشيوعيين ومذاهبهم وأفكارهم الاجتماعية ، وكانت هذه المؤثرات الإضافية موضع الإحساس بها في الأدب ، وفي الفكر الإنساني النزعة . ولم تكن النزعة الإنسانية الهندية بالقرن العشرين غريبة كلية ، ولاهندية بالصورة التقليدية ، ولكنها نتاج الاثنتين معا.
ومن النتائج الجوهرية التي أسفرت عنها روح النقد التي جاء بها التعليم الجديد ، فَصْلُ ما هو ديني عما هو اجتماعي . فلأول مرة أدرك الناس ان الطائفية لم تكن نظاما دينيا ، وأن نظام المنبوذين لم يكن جزءا لا يتجزأ من الهندوكية — وأن جميع كبار الهندوس من بوذا إلى مهاتما غاندى ، استنكروه في الحقيقة . وكان فصل الجانب الاجتماعي البحت عن الجانب الديني الحقيقي يمثل واحداً من أكثر التغييرات الأساسية التي جيء بها إلى الهند ، والذي جعل في الإمكان وضع التشريعات عن جميع المسائل الاجتماعية : الزواج ، الميراث ، الطائفة — نظرا لأن هذه الآنظمة كانت قد فقدت حرمتها الدينية .
وفي نفس الوقت الذي أدخل فيه اللورد ماكولى نظاما حديثا للتعليم ، أدخل قانون عقوبات يطبق على الهند ، وتتجسد فيه مبادىء الفقة البريطاني الأساسية ، بما فيها المبادىء التي تنص على أن الناس جميعا متساوون أمام القانون ، وأنه ما من أحد يكون مذنبا الا بعد أن تعتبره كذلك محكمة مختصة ، وأن تكون الاجراءات علنية . والآن كان من أثر التطور الذي بدأ بادخال تشريع القانون أن ثبتت جذور مبدأ المساواة بطريقة دائمة في الروح الهندية . أما أن جميع الناس كانوا طيلة ما يزيد على القرن متساوين أمام القانون ، فتلك حقيقة سمحت للجمعية التأسيسية بالهند المستقلة أن تحرم ﷺ النبذ ﷺ ، وللبرلمان أن يجعل ممارسته جريمة .
وكانت الصورة الذاتية الهندية في القرن العشرين مشربة بروح القومية التي كانت قد تطورت أيضاً خلال القرن التاسع عشر و أوائل العشرين ، وتضمنت أهدافاً سياسية في أول الأمر ، ثم أهدافاً اجتماعية ، واخيراً اقتصادية .
كانت انتفاضة 1857 احتجاجا فقط على الحكم الاجنبي ، وأقتصرت أفكار الأمراء الثائرين السياسية على إعادة النظم القديمة وإعادة الفوضى السياسية الممثلة في امارات لاعد لها في ظل إمبراطور كان ألعوبه في أيديها . وعلى نقيض ذلك ، فان المؤتمر الوطني الهندي الذي انشىء في عام 1885 ، أسسته مجموعة من رجال تعلموا وفق الأساليب الغربية ، وكانوا يتكلمون لغة التاريخ والسياسة الحديثتين . كان هؤلاء أعضاء طبقة جديدة

يستشهدون بخطب مازيني ، ويقيمون حججهم على منطق بيرك Burke ويستمدون وحيهم من إعلان حقوق الإنسان . ولم تكن الحركة الوطنية رابطة تضم المحرومين ، بل كان يوجهها محامون وصحفيون وأطباء ورجال صناعة كانوا ثمرة الاتصال بين الشرق والغرب .
لم يتصور قادة المؤتمر الأولون « هندا » حرة مستقلة ، إذ كانوا يظنون أن الحكم البريطاني المستمر أساسى للهند كي تتقدم . ورأوا أن التفكير على أسس أخرى ينطوى على صعاب أكثر مما ينبغي ، وقنعوا بمحاولة إحداث تغييرات تمكنهم من المشاركة في الحكم . ولكن بنهاية القرن تدخلت أفكار جديدة ، وراح جيل جديد يعتقد أنه ليس في امكان بلد ان يتقدم بغير الاستقلال ، وأن النضال في سبيل الاستقلال هو من الواجبات الأولى لأي شعب .
وفي مطلع القرن قدَم بال جانجادهار تيلاك إلى الحركة القومية مذهبا من الفعالية السياسية . كان يعتقد أن الأمة ينبغى أن تستمد قوتها من تاريخها وتقاليدها ، وألا تسمح للفلسفة الحديثة والفكر الأجنبي أن ينحرفا بها . وكان يبرر دعوته إلى العمل المباشر بتفسيره Bhagavad Gita والذي في ضوئه يمكن اعتبار الثورة شيئاً صحيحاً بقوة الدين نفسه . ولكن برغم ان تيلاك بدأ يزود الحركة الوطنية بقاعدة جماهيرية بأن ربط بينها وبين الديانه التقليدية ، فإنها لم تصبح حركة جماهيرية تماما الا بعد أن تولى مهاتما غاندي القيادة .
كان غاندي يعتقد ويعلن أن الحرية السياسية لا يمكن فصلها عن التحرير الاجتماعي، وأصر على أنه ينبغي ان تقوم الهند بثورة اجتماعية قبل أن تبلغ الاستقلال السياسي ، واعتقد أن الحركة القومية الجديدة يجب أن ترتكز على الشعب كله لا على طبقة متعلمة فحسب ، وربط نفسه بالقطاع الفعال من المسلمين الذي تمثله حركة الخلافة ، ويمثله قادة من أمثال مولانا ابو الكلام أزاد ، وجعل الوحدة بين الهندوس والمسلمين شرطا من شروط التنمية القومية ، وأصر على العمل باعتباره طريق الخلاص ، وتشبث بمبدئه الأساسي ، وهو أن العمل السياسي ينبغى أن يتجنب كل عنف ، بل وكل عداء ازاء من كانت الهند تناضل ضدهم .
وأدخل غاندي في الحركة الوطنية القومية الرأي بأن الإنجاز الوطني لا ينطوى على الاستقلال السياسي فحسب ، ولكنة ينطوي أيضاً على تغييرات أساسية في المجتمع نفسه — إلغاء نظام المنبوذين ، تعديل الطوائف ، ومد نطاق الحقوق إلى النساء ، دولة علمانية . وأدمج هذه العناصر جميعا في النضال الوطني ، وراح يحث بقوة على مشاركة النساء في حركة عدم التعاون التي دعا اليها ، وأجبر أتباعه على ممارسة الغزل بوصفه من مؤهلات العمل السياسي ، وشجع الزيجات بين الطوائف ، وجعل إلغاء نظام المنبوذين من نقاط برنامجه الكبرى . وأنمى الحركة في القرى حاملا مذهب التكامل الاجتماعي إلى جماهير الناس ومثيرا إحساسا جديدا بالوحدة الوطنية .
ولو أن مهاتما غاندي استطاع تحقيق الاستقلال في غضون خمس سنوات او عشر ، لما امكن تحقيق هدفه الاجتماعي . ولكن طول النضال الذي بدأ في عام 1920 ، ولم ينته الا في عام 1947 ، غرس أفكاره . لقد رحب البلد بأسره بالدافع المثل في ألوف من الناس تعودوا العمل الشاق والتضحية ، والدافع المثل في الإحساس بالوحدة الذي خلقته هذه الحركة الهائلة ، وشَبَّ جيل بأكمله داخل إطار نظام وطني دقيق . وكان النضال الطويل نفسه أداة للقضاء على عادات وأساليب كانت موضع القبول الأعمى في الماضى ، ولتطبيق أفكار اجتماعية تعلق بها القادة على مستوى فكري . وبنهاية الفترة كانت نظرة جديدة قد خلقت في صفوف جماهير الناس ، وأصبحت الأفكار التي لم يعتنقها الا المثقفون ، جزءاً من النظرة الهندية عامة .
وقبل الثورة السوفييتية كان يجرى تصور القومية في الهند على أسس سياسية ، من حيث العلاقة بالسلطة والقوة وإدارة الدولة . وكان التعديل الأساسي الذي جاءت به ثورة أكتوبر إلى الهند هو الفكرة التي تذهب إلى أن الدولة سوف تكون بحاجة إلى التدخل في المجال الاقتصادي ، حتى يتسنى تجنب الآنهيار الاقتصادي والخطر الذي يهدد مستقبلها ، ولعبت التجربة السوفييتية دورا هاما بالنسبة إلى الهند ، إذ خلقت في صفوف القادة اعتقادا بأنه يجب ربط أفكار التقدم السياسي المكتسبة من الاتصال بالغرب بمذهب في التقدم الاقتصادي قائم على التخطيط على نطاق قومي .

وهكذا يمكن اعتبار الاتصال بين الشرق والغرب في الهند عملية اخصاب زودت شعباً قديماً جداً بحياة جديدة ، لتغيره وتخلق حضارة وديناميه جديدتين مبنيتين على الماضي ولم تكن الهند أبداً لتتعصب ضد استعارة الأفكار من الخارج . ففي كل فترة من التاريخ الهندي استعارت النزعة الإنسانية الهندية من الغير وأعطتهم ، ولم تتردد ابداً في تقبل ما ظنته يعمل على إثرائها . فاذا كان الكتاب الهنود استعاروا قبلا من اللغة الفارسية او تقاليد الشعر الفارسي ، واستعاروا في الأزمنة الحديثة التكنيكيات الأوروبية ، وصاغوا أعمالهم في شكل روايات وقصائد ومسرحيات ، فانهم لم يفقدوا بذلك طابعهم الهندي . ولقد كان مما يدخل تماما في تقليد التاريخ الهندي أن يستعيروا من الاتحاد السوفيتي فكرة التخطيط والمساواة الاقتصادية ، دون أن ينقلوا إلى الهند فكرة دكتاتورية البروليتاريا أو القيود على الحرية الفردية .

إن ما كان في الحضارة الهندية من قوة ومرونة فطريتين هو الذي سمح باقتباس أفكار آتية من الغرب وباستيعابها . وكانت قوة وقيمة أفكار الغرب وأهدافه الاجتماعية ونظرته العلمية وتصوراته الاقتصادية ، هي التي لعبت دوراً في التمهيد لتغيير النظرة الهندية .

وفي هذا المزيج الذي شكل الصورة التي رسمتها الهند المستقلة لنفسها ، تفاوت ما كان لمكوناته المتعددة من معنى بالنسبة إلى قطاعات المجتمع الهندي المختلفة . فبالنسبة إلى الأقلية المسلمة التي شكلت حوالي عُشر سكان الهند المستقلة كان العنصر الليبرالي جوهر الصورة الذاتية الهندية الحديثة . فالزعماء المسلمون الذين ألقوا بدلوهم مع " هند " علمانية بدلا من باكستان إسلامية ، عبروا عن ثقتهم في قوة الليبرالية داخل " التركيب " الهندي . وأكثر من هذا ، فقد ظنوا أن مبادىء الديموقراطية والوحدة الجوهرية ، وهي المبادىء التي استمدوها من تقليدهم الإسلامي ، وبارتباطها بالمباىء الليبرالية التي تشربوها ، يمكن ان تقدم إسهاما ايجابيا في تطور الهند الجديدة .

ورأت جميع العناصر في الهند الأمة الجديدة وكأنها تخلق حضارة جديدة ، ضاربة بجذورها العميقة في ماضيها هي ، ولكنها تجددت وتعدلت بفعل أفكار من الغرب ، وهو "تركيب" يجب أن تكون له قيمة بالنسبة إلى العالم كله .

2-الأسس التاريخية للنهضة الصينية الحديثة :

في مستهل القرن العشرين رأت الصين نفسها مُستَذَلة عاجزة ، وكأنها تنين مقيد بالسلاسل . غير قادر إلا على توجيه اللطمات في سورة غضب غير ذات أثر ، إلى الأجانب الذين كانوا يمدّون نفوذهم أكثر فأكثر بقوة وعجرفة — في داخل إمبراطورية السماء . وفي منتصف القرن كان في إمكان قادتها أن يعلنوا أن " الصين الجديدة المشرقة تقف كعملاق في الشرق " .

إن يقظة الصين وإعادة تأكيد مركزها التاريخي في العالم سارا في طريق مغاير تماما للطريق الذي اختطته الهند . فمن جهة ، لم تفقد الصين أبداً إحساسها بالذاتية كأمة وشعب واحتفظت بسجل متصل ومعرفة بتاريخها الطويل . ومن جهة أخرى كان اتصال الصين بالغرب ذا طابع مختلف . فلم تتغلغل المؤثرات الغربية أبداً في بنيان ونظرة البلد بأسره ، بمثل ما توغلت في الهند عن طريق نظامها المتجانس للتعليم والقانون الغربيين . وظلت الثقافة الغربية بمعزل عن التقليد الصيني ونادرا ما اتحدت معه . ولم تبعث الليبرالية الغربية حيوية جديدة في الروح الصينية بمثل ما فعلت في الهند ، ولا حفزت إلى إعادة تأكيد تقليد أساسي تجرد مما أُضيف إليه من عُرْف . وأكثر من هذا كله ، لم يكن أي تجديد اجتماعي قد بدأ في إضفاء طابع عصري على البنيان الأساسي للمجتمع الصيني ، إلا بعد أن بنت القوى الشيوعية دعائمها على أماني الفلاحين الثورية، وجاءت إلى الشعب الصيني بنظام للحياة ، جديد بصورة جذرية .

كانت تجربة الصين مع الغرب خلال القرن التاسع عشر غير مواتية إلى أكبر حد لقيام تركيب بين الثقافتين الصينية والغربية . وعندما جعلت الجهود البريطانية في الثلاثينات من القرن التاسع عشر من أجل فرض تجارة الأفيون على الشعب الصيني ، نقول أنه عندما جعلت هذه الجهود أنه من الضروري أن تعدل الإمبراطورية الصينية أسلوبها القديم في معاملة بقية العالم على أنه دولة تابعة أو متبربرون ، ناشد ممثل الإمبراطور بريطانيا بمصطلحات المبادىء الأخلاقية . وكان الجواب — الهجوم المسلح ، والنهب وفرض

المعاهدات غير المتكافئة التي تمنح الأجانب مركزا ممتازا فوق الأرض الصينية – هذا الجواب أقام نمط العلاقات التي استمرت طيلة مائة عام .

وعلى مر السنين استنتج الصينيون ، على كُرهٍ منهم ، أنه من الضروري تحصيل المعرفة الغربية ، ورسم أساليب الدفاع الغربية . لكنهم خلال القرن التاسع عشر ، لم يروا أن هذا يتضمن اتخاذ الاتجاهات الغربية ، وإنما ينطوي على تطبيق التكنيكات الغربية على الأغراض الصينية ، وإنْ وُجد من ظنّوا أن التفرقة بين « الجوهر » و « الوظيفة » تفرقة غير سليمة ، نظراً لأن الأساليب الغربية كانت في الحقيقة أساس حكومتهم .

وعلى خلاف الهنود الذين اكتسبوا الاتجاهات الليبرالية الغربية قبل أن يكتسبوا الأساليب العلمية الغربية ، كان الاهتمام الصيني يَنصَبُّ كلية تقريبا على النواحي الفنية ، فأربعة أخماس جميع المؤلفات التي ترجمت إلى الصينية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر كانت عن موضوعات علمية وفنية .

غير أن تحصيل المعرفة الغربية وتطبيقها من أجل « تقوية الذات » أصابهما الفتور ، لأن المجموعة الحاكمة من الإداريين العلماء الذين كان يجرى انتقاؤهم عن طريق الامتحانات الإمبراطورية التي كانت مستخدمة طيلة ألفى عام ، كانوا عازفين عن السماح بمواد جديدة من المعرفة ، أو أن يشاركهم سلطتهم رجال تعلموا في مؤسسات الإرساليات أو في الخارج . كذلك لم يكونوا على استعداد لاتخاذ صرح تنظيمي يسهل تنمية الصناعة الحديثة ، ونظروا إلى التطورات الصناعية التي بدىء بها ، وعاملوها باعتبارها في الأصل ، مصدرا للايراد الضريبي والعائدات .

وخلال القرن التاسع عشر استمر المجتمع الصيني يتكون من جمهور كبير من الفلاحين، ومجموعة صغيرة من ملاك الأرض الذين كان يخرج من صفوفهم إلى حد كبير ، الإداريون العلماء . وكان النظام الإمبراطورى ضعيفا ، ولكن المتعلمين في ظل سلطان الإمبراطور كانوا لا يزالون يحتكرون السلطة والتنظيم لكن –وكما كان الحال في الماضي – تجلى الاضطراب الشعبي في شكل ثورات قام بها الفلاحون ، وفي أنشطة الجمعيات السرية . ففي منتصف القرن أشعلت ثورة تاى – بنج Tai-Ping بقيادة هونج – هو – شوان Hung- Hsu-Chuan الذي سبق أن استعار من الإرساليات المسيحية فكرة المخلص أو المنقذ وأشعلت الفتن والقلاقل في أجزاء كثيرة من البلاد ، وأقام لفترة حكومة منافسة ، إلى أن أُخمدت الثورة نهائيا . وفي ختام القرن عادت ثورة البوكسر المُوجَّهة ضد الاجانب ، فكشفت عن وجود قلق واسع الآنتشار وعن القاعدة المُعرّضة للخطر التي كانت تستند اليها السلطة المركزية . وكان في المنافسة من جانب اليابان والمثال الذي ضربته بطابعها العصري ، ما بعث حركة للاصلاح واجتذبت اليابان الكثيرين من الصينيين لتعلم الأساليب الجديدة .

وأخفق أول جهد في سبيل الاصلاح الاجتماعي ، وهو « الأيام المائة » عام 1898 : اخفاقا مفجعا .

وتحت إصرار مجموعة من العلماء بقيادة كانج – يو – واي Kang- Yu –Wie، أقنع الإمبراطور بإصدار سلسلة من المراسيم أريد بها تحريك عملية التجديد ، ولكن الإمبراطورة الأرملة العجوز وأدتْ هذا التهديد للنظام القديم في مَهْدِه ، وشَدّدت قبضتها على أعنة السلطة ، وجعلت مصير قادة حركة الاصلاح النفي أو الموت . الا أن رؤيا يو – واي بشأن « صين » جديدة ، لم تمحَ . وبرغم أنه عاش في المنفى ، ومات مغمورا في عام 1927 ، فإن تلاميذه أبقوا حيا مفهومه عن المراحل المتعاقبة التي يجب أن تتقدم عن طريقها الصين نحو «الكومنولث العظيم » الذي لن تكون فيه تفرقة بين رفيع أو وضيع ، وغني وفقير ، وعنصر أو نوع ، وفيه يشارك الجميع في حق الملكية ، ونشر تلاميذه بعد موته مشروعه لقيام مجتمع تضطلع فيه الدولة بالمسئولية عن معيشة الجميع ورفاهيتهم ، وهو مشروع شديد التيه بالكوميونات التي أقامها النظام الشيوعي .

وفوق هذا ثمة تأثير فوري لناحيتين من نواحي حركة الاصلاح فقد ألغى النظام القديم الخاص بعقد امتحانات لشغل المناصب العامة ، وألغى معه الاحتكار الذي احتفظ به العلماء الكونفوشيوسيون زمنا طويلا في قيادة الدولة . وأدخِل التعليم وِفقَ خطوطٍ حديثة بإنشاء جامعة بكين ، ثم بإنشاء جامعات أخرى على الطراز الغربي بعد ذلك . ومن هذه الجامعات ومن الطلاب الذين عادوا من الدراسة في اليابان والولايات المتحدة وأوروبا الغربية ، وأخيرا من موسكو ، جاءت قيادة جديدة عملت بصورة فاشلة في أول الأمر ، ثم بصورة حاسمه فيما بعد على بعث الحياة في المجتمع الصيني ، وهيأت له اتجاها جديدا .

وبحلول عام 1911 كان بنيان حكم أسرة المانشو Manchu من الضعف بحيث قُلِبَ في 1911- 12 دون نضال تقريبا . ولكن الجمهورية التي أقيمت على أنقاضه ، والتي كان صن – يات – سن أول رئيس لها ، لم تستند إلى أساس ثابت من الفهم والتأييد الشعبيين . إن سنوات عجز الإمبراطورية والتسلل الغربي كانت قد خلقت اضطراباً اجتماعيا كبيرا ، وكان التعليم الذي أتاحته الإرساليات قد قوض دعائم البنيان الاجتماعي ، وَحطَّ من قدر القيم التقليدية دون أن يقدم بديلا فعالا ، بينما كانت الإرساليات نفسها ترتبط في الأذهان بالامتيازات . وغيرها ، مما كانت تتمتع بها المصالح الاقتصادية الغربية فوق الأرض الصينية . وكان شعور المرارة في الشعب ضد الغرب قويا ، قدر ما كان ضد المانشو ، وبرغم أن صن – يات – سن استمد وحيه من الغرب ، فإنه لم يكن هناك فهم عام للمبادىء الدستورية الغربية التي يقام عليها بنيان جمهورى .

ونفذت الثورة من المركز ، وكان أثرها الرئيسي تحطيم ما تبقى من السلطة المركزية ، بينما ورثت الكثير من ضعف نظام الحكم القديم . ولم يكن أمام سادة الحرب في الأقاليم إلا انتظار سقوط الإمبراطور كي يضربوا ضربتهم لحسابهم . وعندما سعت الحكومة الجديدة إلى الحصول على قروض أجنبية لدعم مركزها ، طالبت الدول الكبرى الأجنبية بمزيد من الامتيازات لقاء ذلك . وواجه النظام الجديد معارضة العسكريين الذين ضموا إلى صفوفهم كثيرين من المديرين العلماء من رجال النظام القديم . ولم تكن تستند إلى سند جماهيري ، إذْ لم يتم اجتياز الفجوة بين الفلاحين والمثقفين ، وظلت قبضة مُلاك الأرض التقليدية على القرى ثابتة .

وعندما رأى صن – يان – سن نجاح ثورة أكتوبر في الروسيا، وحقيقة أن الدول الغربية الأخرى، استمرت تستغل ضعف الصين بدلا من تأييد جهده الثورى – استنتج أن الشعب الروسي هم خير صديق للصين ، وأن أساليبه في الثورة والتنظيم فيها الكثير مما يجب تعلمه .

ولكي يسير قدما بثورته نظم حزب الكومنتانج الحزب القومي السياسي الصيني Kuomintang وقبل الشيوعيين كأعضاء ، وبعث بنائبه شيانج كاي شيك إلى موسكو لدراسة أساليب الجيش الأحمر ، ورسم الخطوات التي سوف يعمل بها حزبه على تغيير الصين وفق مبادئه الشعبية الثلاثة -

1. **سان مين تشو**: القومية، أي بناء الصين كعضو حر ومستقل، وعلى قدم المساواة في أسرة الأمم.

2. **الديموقراطية** عن طريق عملية تدريجية تنطوي على هزيمة سادة الحرب، والوصاية في ظل حزب الكومنتانج.

3. **وأخيراً حكومة دستورية منتخبة**، ومعيشة الشعب عن طريق "الأرض للزارع" والتنمية الرأسمالية عن طريق الدولة.

ولكن بعد موت صن في عام 1925 طرد شيانج كاي شيك الشيوعيين من الكومنتانج، وركز جهود حزبه أكثر فأكثر على التوحيد العسكري للبلد. ولم يبذل جهداً لتوسيع نطاق النشاط الديموقراطي حتى يتسنى وضع حد "لوصاية" الحزب والوصول إلى الهدف المقرر وهو الصبغة الدستورية. كذلك لم يبذل أي جهد ذي قيمة لتنفيذ الإصلاح الإقتصادي ، وما أن حل الوقت الذي بدأ فيه الغزو الياباني في عام 1937 حتى كان الكومنتانج قد فقد توجيهه السياسي وانتقلت المبادرة الثورية إلى الحركة الشيوعية التي استثارت جهود الفلاحين، وحركت اندفاعها جماهيريا نحو الإصلاح الإجتماعي.

وبموازاة التغييرات السياسية التي استهلها صن يات سن، سارت حركة أدبية هي "المد الجديد"، خرجت بقوة على تقاليد المجتمع الصيني . إن قائدها الرئيسي وهو تشن- تو- هسيو Chen-Tu-Hsiu عميد كلية الآداب في بكين، لم ير أرضاً مشتركة تتلاقى فيها الأساليب الصينية والغربية، ودعا الجيل الجديد في الصين إلى أن يختار "الإستقلال لا العبودية، والتقدم لا المحافظة على القديم، والعدوانية لا الجبن، والنظرة المفتوحة على العالم لا القومية الضيقة، والموقف العملي لا الشعائر، والأسلوب العلمي لا التكهن" ونبذ شباب المثقفين الذي اشتركو في هذه النهضة، المبادئ الكونفوشيوسية التقليدية والمسيحية التي كان الكثيرون منهم قد اعتنقوا ؛ إذ اعتبروا كلاً منهما تعلقا بخرافات.

انتشرت الحركة بسرعة وقوة كبيرتين في صفوف المثقفين الأصغر سناً، وحققت خطوة كبيرة أولى نحو اجتياز الهوة بين المثقفين والشعب بالإصرار على كتابة الكتب بلغة الحديث العادية Pai hwa ، وليس باللغة الأدبية فحسب، وهي اللغة التي لم يكن يتحدث بها أحد، ولم يستطع أن يقرأها إلا المتعلمون. وركزت اهتمام الكتاب الصينيين على الأحوال الفعلية السائدة في الحياة الصينية المعاصرة وأوجدت مدرسة للكتابة الواقعية التي لم ينج منها أي نظام بالمجتمع الصيني.

وبقي هوشي Hu Shii – أغزر زعماء "المد الجديد" علماً- مخلصاً للمبادئ الليبرالية التي أوحت بالحركة الأصلية وألهبتها. ولكن سرعان ما تحول إلى اليسار عدد أكبر فأكبر من الكتاب وفي 1920 أسس تشن تو- هسيو مع لى تا- تشاو (وهو أقدم ناشر للماركسية- اللينينية في الصين) وغيرهما، أسسوا الحزب الشيوعي ، كما أسست سلسة من منظمات الكتاب اليساريين، ولما اشتد ساعد الحركة الشيوعية لعب هؤلاء الكتاب دوراً فعالاً في إضفاء الطابع الصيني على هذه الحركة.

وهكذا نشأت الحركة الشيوعية بالصين في مجتمع لم يتم فيه اجتياز الهوة القديمة بين جماهير الشعب وملاك الأرض من جهة، والصفوة المتعلمة من جهة أخرى، والذي لم تتخذ فيه اجراءات اجتماعية جدية للتخفيف من البؤس والفقر، برغم أن هذه الأحوال كانت معروفة مشهورة طالما صورها الكتاب، وكانت أنظمة الكونفوشيوسية التي أقرت تلك الأحوال قد تعرضت للإحتقار تحت تأثير رجال الإرساليات والليبراليين الصينيين، ولكن لم يُدمَج في الفكر الصيني أية طائفة بديلة من القيم، وظل تقليد السلطة المركزية قوياً ولكن مائة سنة من الضعف كانت قد جاءت بما يقرب من الآنحلال، ولكن لم تكن لتزول قط كراهيته وازدراؤه الأجنبي والإحساس العميق بعظمة الشعب الصيني الفريدة.

كان الإنجاز الذي حققه الشيوعيون تحت قيادة ماوتسى تنج، وبتأييد من كثير من المثفقين، هو الوصول إلى الفلاحين وتزويدهم بالوسائل التي يمكن بها أن يعرفوا أنهم جزء من الأمة. ويربطوا أنفسهم بها، فأينما ظهرت الجيوش الشيوعية نظمت القرى، حتى وجد الغزاة اليابانيون في المقاطعات الشمالية أنهم لا يواجهون جيوشاً فحسب، وإنما يواجهون شعباً يحمل السلاح، ولم يستطع الكومنتانج بعد الحرب أن يقاوم، بصورة فعالة القوات الشيوعية المستندة إلى التأييد الشعبي الواسع، وبمجرد استيلاء الشيوعيين على السلطة نبذوا الليبرالية الغربية التي ظلت دائماً شيئاً ناشزاً نابياً في خضم الحياة الصينية بإعتبارها تطفلاً أجنبياً، وزوّدوا الشعب الصيني بمصطلحات جديدة يعيد فيها تأكيد عظمته وبناءها.

وفي العقد الأول من وجود جمهورية الصين الشعبية تحركت بنشاط جَم وسرعة كبيرة نحو هدفها- وهو جعل الصين مرة أخرى واحداً من أعظم شعوب العالم، أن لم يكن أعظمها. وحولت البيروقراطية الفاسدة التي ظلت طويلاً تشكل بنيان الحكم في الصين إلى إدارة على درجة عالية من المركزية، وقوضت سلطان سادة الحرب الذين يحتمل ظهورهم عن طريق تنظيم جيش الشعب ، ودفعت الشعب من أقصى البلاد إلى أقصاها في مهمة تحقيق "قفزة إلى الأمام" كبيرة في كل جبهة: في الزراعة والصناعة، في الري والتشييد، في التعليم والعلم، في النقل واستخدام الآلة، في الصحة وفي الثقافة الشعبية.

وإذ وُضعت خطة هذا الجهد، استخدمت جميع موارد الشعب والبلد، من أعظمها إلى أقلها، إن التنظيم الصناعي الواسع النطاق والتكنولوجيا المتقدمة يجب أن يتساويا مع الغرب وأن يتفوقا عليه ان أمكن ، ولكن

كان من المتعيّن بذل جهود محلية لتكييف الحرف التقليدية وابتداع أشكال من الآنتقال إلى استخدام الآلة جزئياً . وتُظّم مئات الألوف من العمال لبناء القنوات والسدود ، بينما أرسل الشباب إلى الجبال للبحث عن الينابيع التي يمكن أن توفر الماء للري المحلي وفي بلد ظلت المجاعة فيه مزمنة عهداً طويلاً على حين كان السكان في ازدياد، أدخلت أساليب جديدة من الفلاحة والتنظيم الفلاحي في محاولة لإنتاج المزيد من الغذاء بقدر أقل من العمل وتُظّمت المدارس في جميع المستويات بأية موارد يمكن أن تتاح.

وبرغم أن الماركسية اللينينية هيأت المرشد النظري لخلق الصين الجديدة، فان جمهُوية الصين الشعبية اعتبرت نفسها وريثة حكمة الحكماء الصينيين ، وطاقة الشعب الصيني على الابتكار ، ووحدة الإمبراطورية الصينية وعظمتها ، وبينما نبذ نظام الأسرة الكونفوشيوسي كما كان يجري تطبيقه، وجد العلماء الصينيون البارزون في كتابات كونفوشيوس أساساً للمبادئ الثورية والديموقراطية . وإلى جانب الطب الحديث الذي كانت تجري ممارسته وتعليمه كانت ممارسة الطب الصيني التقليدي موضع التشجيع . وألفت الأوبرا في موضوعات جديدة بالأسلوب الصيني القديم ، وجرى حث الناس في جميع الأقاليم على جمع الأغاني الشعببية وتأليف أغانٍ جديدة بأساليب مألوفة ، وشُجِّع الذين تعلموا القراءة والكتابة حديثاً على إنشاء جمعيات للكتابة ورواية قصص مصانعهم أو مزارعهم . وأعيدت المعابد البوذية الشهيرة إلى ما كانت عليه، وجرى التعريف على نطاق واسع بالكشوف التاريخية والأثرية.

كانت مهمة التجديد جسيمة وصعبة بشكل خيالي، فخطوة التغير الوئيدة في السنوات الأولى لم تقض على أمراض الجوع والبؤس القديمة بين يوم وليلة، وجاءت في ركابها بشدائد ومشكلات جديدة . ولكن في الصين الجديدة لم يبدُ شيئاً مستحيلاً بالنسبة إلى شعب من ستمائة مليون[1] وراءه تاريخ مسجل يمتد إلى أربعة آلاف عام حين انتهت فترة الضعف، وعادوا مرة أخرى يسيرون في طريقهم.

3-الأسس التاريخية للنهضة اليابانية الحديثة :

في اليابان البلد الآسيوي الذي سعى بأكبر قدر من الوعي والحماس إلى اقتباس الطرق الغربية، أُدمجت أنماط جديدة من الفكر في ثقافة مختلفة اختلافاً أساسياً، ظلت برغم ذلك دون أن يطرأ عليها تغير في نواح كثيرة. وكان اتجاه اليابان الثقافي خلال هذه السنوات نتيجة التفاعل بين العادات التقليدية والإتجاهات والأساليب الغربية المستورده، في ظل ظروف من تأكيد الذات والتوسع القومي، والهزيمة العسكرية وهذه كلها شكّلت تاريخ اليابان في القرن العشرين.

كانت اليابان، أكثر من أي أمة أخرى بالفعل، تتكون من شعب متجانس يشترك في ثقافة تقليدية مشتركة، ومذ كانت اليابان منطوية على نفسها مُركّزة اهتمامها في شؤونها، تعيش في سلام طيلة قرنين ونصف من العزلة قبل أن يفتح الغرب أبوابها؛ لهذا لم تتدخل أو تؤثر فيها الطرق والأفكار أو الصراعات الأجنبية ، وكانت صورة العالم في أذهان اليابانيين هي صورة اليابان نفسها.

في المجتمع الياباني المغلق والمنظم، والإقطاعي والعائلي بصفة أساسية، كان مركز كل شخص، وكانت كل علاقة محددتين تحديداً دقيقاً، وتعبّر عنهما أساليب الحديث والسلوك، فكانت الرأفة والإحسان فضائل سامية، وكانت علاقة الإنسان بالطبيعة مُعرّفة تعريفاً واضحاً أيضاً ، وكانت تتضمن اتساقاً فطرياً وثيقاً مع الأرض المثمرة والمناخ اللطيف وجمال الفصول المتغيرة إلى جانب الخوف الذي لا حيلة فيه، في وجه الأعاصير الثائرة والزلازل التي تجلب الكوارث، ولم تكن الطبيعة- شأنها في الغرب- قوة متحدية يجب التغلب عليها واخضاعها لخدمة الإنسان.

---

[1] هذا العدد عند كتابة المقالة وعام 2013 بلغ عدد الصينيين (1,390,182,359) مليار.

فطبقاً للمفاهيم الدينية التي وهبت الأشياء روحاً أو أرواحاً كان النوع البشري جزءاً من وعاء طبيعي يشتمل على حيوانات وآلهة، وكان هدف الفرد الإحتفاظ بضبط النفس، والصلابة، والسلام الباطني مع مكانة مقررة في وجه شدائد الحياة والموت وابتلاءاتهما.

كانت هذه هي القاعدة الأساسية التي فرضت فوقها الثقافة الغربية المختلفة عنها اختلافاً أساسياً من نواح كثيرة. فلم يتمكن الشعب الياباني من التكنولوجيا الغربية ويُطبقها فحسب، ولكنه استورد وترجم كتباً غربية لا حصر لها في جميع الموضوعات، وصاغ ألفاظاً تغطي المواد والأفكار الجديدة ، وجاء من الغرب بالموسيقى والرياضة والرقص، وغير ذلك من أشكال الترفيه، وجعل الفكر الفلسفي الغربي إطاراً للدراسة الأكاديمية.

ووقف الكثيرون من المثقفين أنفسهم وبقدر وافر من النشاط والمقدرة على دراسة فكر الغرب وأدبه وعلمه وفنونه، بحيث أصبحوا أكثر ائتلافاً مع الأفكار وطرائق التفكير الغربية منهم مع ما كان منهما تقليدياً بالنسبة لليابان. وإذ راحوا يستمعون إلى الموسيقى الغربية، ويناقشون الفلسفة الغربية، بل ويحتفلون بالإجازات الغربية كعيد الميلاد فقد بدأوا يحسون أن اليابان تنتمي إلى مجموعة ثقافة الغرب، بدلاً من انتمائها إلى الثقافات ﴿المتأخره﴾ بآسيا، وهي الثقافات التي نظرت إليها اليابان العصرية المتجددة، بإزدراء.

ورأت جماهير الشعب من جانبها حياتها اليومية، وقد أثرتها ثمار التصنيع الذي رفع مستوى المعيشة، وان ظلت الأجور هزيله، ووجهت الجهود الصناعية الكبرى نحو الصناعات الثقيلة والآنتاج الحربي. إن التوسع الاقتصادي السريع زاد باستمرار من الفرص، ولم تكن ثمة طبقة سابقة من أرباب الحرف اليدوية تخشى الآلة، لأنها حلت إلى حد كبير محل العمل الذي كان يرهق ربات البيوت، أو دخلت ميا ين جديدة لم تكن جزءاً من الآنتاج قبل العصر الصناعي. لقد بدت نواحي الخلط أو الصراعات بين الأساليب التقليدية والغربية تبدو انتقالية يسهل احتمالها بمثابة جزء من عملية استيعاب المعرفة الجديدة وجعلها ملكاً لهم.

إلا أن الفكر والأسلوب الغربيين لم يحلا تماماً محل القيم والإتجاهات الثقافية اليابانية التقليدية، فالحياة الخاصة: البيت والحديقة ، وأسلوب العيش فيهما ، بنيان الأسرة والعلاقات الشخصية- ظلت يابانية كما جرى بها العرف، وكانت الكرأسي والملابس الغربية تستخدم في أثناء العمل، ولكن كانت الأرضيات المغطاة بالحصر ﴿والكيمونو﴾ تستخدم في البيت. واحتفظت الزراعة بشكلها التقليدي، وتحسنت بالتدريج عن طريق التطبيق (البراجماتي) للمعرفة الجديدة. وكذلك تحسن العدد الجم من المشروعات العائلية حيث أساليب الحرف اليدوية أكملتها أو حلت محلها عمليات قليلة تستخدم فيها (الآلات الماكينات) . وخلقت الصناعة الكبيرة، والأعمال المصرفية والتجارة والملاحة التجارية أنظمة وطرقاً جديدة أضيفت إلى الأشكال القديمة بدلاً من الحلول محلها . وساد النمط ذاته في الفنون وفي الترفيه؛ فإزدهرت المسرحيات والأفلام الغربية إلى جانب الدراما التقليدية التي جرى الابقاء عليها بقوة، تنافست الموسيقى الغربية والرقص الغربي والكرة والبيسبول Baseball مع الأشكال التقليدية من الترفيه.

وبعبارة موجزة كان الصبغ بالطابع الغربي يعني ادخال المعرفة والطرق الغربية في البنيان القائم والقيم الأساسية للمجتمع الياباني. وغالباً ما كان يجري التعبير عن المثل الأعلى بأنه ﴿ **الروح اليابانية والمواهب الغربية**﴾ وبرغم أن البنيان الاقطاعي القديم استبدلت به نظم سياسية وتعليمية مستمدة من الغرب فقد استمر التركيب الاقطاعي للنسيج الاجتماعي يحكم جميع العلاقات — يُدّرب العمل والعمال، ومالك الأرض والفلاح، وكبار السن والشباب، والسادة والخدم، والرؤساء والمرؤوسين في كل تنظيم هرمي مهني أو اقتصادي أو اجتماعي أو عائلي.

أضف إلى هذا أن النظم الغربية عدلت في عملية اقتباسها؛ فبرغم إدخال الأشكال البرلمانية ظلت الحكومة اليابانية نظاماً تنفيذياً في جوهره، يتركز في الإمبراطور ويراد به تنفيذ عملية التنمية الرأسمالية السريعة والبناء العسكري، وكان أعضاء الدايت الياباني يُختارون عن طريق الاقتراع المُقيَد ليمثلوا مجموعات اقتصادية واجتماعية وظيفية، وكان هذا المجلس يفتقر إلى الكثير من المظاهر الجوهرية التي تتسم بها البرلمانات الغربية- نظام حزبي فعال، المسئولية الوزارية الرقابة الكاملة على الأموال العامة ، سيادة السلطة المدنية على العسكرية .

وتشرب التعليم العام في أول أمره بالمفهوم الغربي عن تكافؤ الفرص ، ولكن سرعان ما أعيد توجيهه ليؤكد المسئوليات والحقوق على أساس المبادئ التقليدية: تجميد ماضي اليابان التاريخي ، النظام الإمبراطوري بإعتباره نقطة الارتكاز في اليابان ، الأخلاق الكونفوشيوسية التي تحدد العلاقات بين المراكز المختلفة في مجتمع شبه اقطاعي.

وهكذا كانت الصورة الذاتية والأماني التي دخل بها الشعب الياباني إلى الحرب العالمية الثانية وقاتل- عبارة عن مزج من تكونولوجيا الغرب وتنظيمه العسكري وأساليبه التعليمية، ونظرة تقليدية تعتبر اليابان مركز العالم، وأنماط تقليدية من الولاء والرضا بالأوضاع تتركز في الدولة والإمبراطور وموقف تقليدي ازاء الموت بإعتباره آخر وأعظم فرصة يواجه فيها الإنسان تقلبات الحياة بشجاعة وجلد.

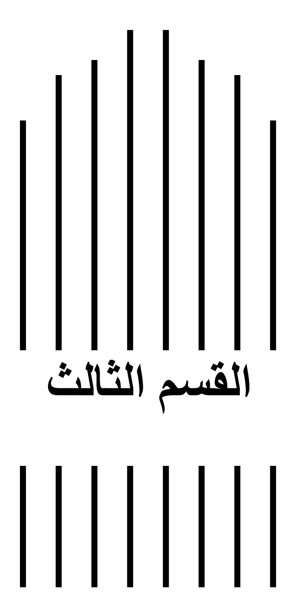
وحطمت الهزيمة الكبرى هذه الصورة الذاتية، ولم يبق شئ متماسك، لا المكونات الغربية ولا اليابانية وكان أقلها بقاء هو المزيج الذي اختلطت فيه، ففي السنوات التالية لسنة 1945 وجه الشعب الياباني جهوده نحو التماس وجهة نظر جديدة وصرح اجتماعي جديد، وهدف قومي جديد، وذلك بنفس الجهد الواعي الذي كان يسعى به عن عمد إلى الأخذ بالأسلوب الغربي قبل ذلك بخمسة وسبعين عاماً . وفي المرحلة المبدئية من هذا الجهد كان الشعب خاضعاً للشذوذ الممثل في دولة احتلال منتصرة ، تحاول إدخال النظم والمفاهيم الغربية مستفيدة من مركز القوة والتسلط الذي كانت تشغله . ولأول مرة لعدة قرون شهد الشعب الياباني أيضاً اختلاطاً واسع النطاق مع شعب غريب تعرض له. وفي منتصف القرن كانت عملية إعادة رسم صورة ذاتية جديدة وإعادة رسم الأهداف القومية لا تزال في حالة ميوعة ولكن العناصر المكونة لها كانت أخذه في الظهور.

كان عنصر الديموقراطية وهو أساسي بالنسبة إلى الكثير من النظم التي اقتبست خلال فترة الاحتلال أو في أعقابها يتمثل إلى حد كبير في نظام التعليم بعد أن أعيد النظر فيه ، وكان يجري تطبيقه على سبيل التجريب في بعض ميادين العلاقات الشخصية. ولكن لم يكن واضحاً إلى أي حد سوف يثبت مفهوم الديموقراطية قابليته للحياة في هذا المجتمع ، ذلك أن الناس قد حكمهم العرف واللغة والتجربة ، ليتمشوا مع قواعد مقرره ، وعلاقات تتصل بالمكانة في المجتمع ، ولم يطالبوا بأن ينهضوا بذلك النوع من المسئولية الفردية من اتخاذ القرارات ، وهو النوع الذي كان اساسياً بالنسبة إلى المفاهيم والأنظمة الديموقراطية الغربية.

واذ واجهت اليابان العالم الجديد في منتصف القرن العشرين أثار دهشتها أن وجدت أن شعوب آسيا التي كانت اليابان تنظر إليها بإزدراء: الهند، اندونيسيا، الصين وغيرها- كانت أخذة في النهوض كأمم . ولأول مرة منذ بدء التجديد والروح العصرية أمكن أن يحس اليابانيون أنهم في رفقة طيبة بين شعوب آسيا، ولم يعودوا يحاولون أن يُشبّهوا أنفسهم بالغرب.

ولكن إعادة تقييم تراثهم الآسيوي كان أعمق من إعادة تقييمهم للشعوب الأخرى بآسيا ، ففي عملية اتجاههم وجهة أخرى بدأ اليابانيون المتعلمون يعيدون تقييم الأسس غير الغربية للعقلية اليابانية والإحساس الياباني ، وهي أسس كانت مختفية تحت سطح الفكر الواعي المتأثر بالغرب، وكان في إمكان هذه الصورة الجديدة للذات أن تعترف بهذه الصفات، وأن تسعى إلى تنميتها واستخدامها كأساس يقوم عليه انتقاء وادماج ما قد يأتي من الخارج.

وفي صفوف الشباب من الرجال والنساء- أولئك الذين اضطروا إلى إعادة التفكير في مواقفهم من عرفهم الوطني ومن الغرب خلال الحرب بينما كانوا يواجهون الموت في فصائل انتحارية، أو رأوا وهم أطفال بالمدارس أن كل ما تعلموه يتحطم حولهم- فإن محاولة إعادة اكتشاف قاعدة قومية قادتهم إلى ارتياد الثقافة اليابانية الشعبية. وبدا لهم أنه لا الطابع الغربي الذي لا جذور له ولا التقليدية الشكلية ذات الطابع العقلي يملكان الحيوية اللازمة لعصر جديد . وهكذا سعوا إلى اكتشاف نظرة الناس العاديين وقيمهم ومصادر قوتهم واحتمالهم وطبيعة أمانيهم وطرق اطلاق طاقاتهم الخلاقة الكامنة. وكان هذا هو جوابهم على التحدي الذي وجهته المبادئ الديموقراطية إلى مجتمع كان قد منح مكاناً للمثقف وانتزع من جماهير الناس ضبطاً للنفس، ولكن لم ينتزع منهم تعبيرا عن الذات.



القسم الثالث

1.	بين المسيحية والإسلام	مشير باسيل عون
2.	البوذية	جفري بارندر
3.	الكونفوشيوسية	فوزي محمد حميد
4.	الهندوسية	أديب صعب
5.	الديانة الزرادشتية ﷺالمزدية	فوزي محمد حميد
6.	فلاسفة المشرق	ديلاسي اوليري
7.	نظرية التطور الاجتماعي	توفيق شومر

بين المسيحية والإسلام [1]
مشير باسيل عون

المبادرة الإلهية

الدين، بما هو دين، يفترض أسبقية المبادرة الإلهية، فالله هو الذي يبادر إلى الإنسان يكشف له ما يود تبليغه إليه. وتتفق المسيحية والإسلام على الإقرار بهذه الأولوية المطلقة لله في ملاقاة الإنسان. وهي أولوية يبررها ارتباط الخليقة البشرية بالخالق الإلهي. وفيما تصر الديانتان على صلاحية الإنسان في بحثه الوجودي عن الله، تنفرد المسيحية، ولا سيما في فكرها المعاصر، فتتوسع في خطابها اللاهوتي عن تلازم قطبي اللقاء، الله والإنسان، وتلاحم مصيرهما في صميم التاريخ. وهذه الرؤية اللاهوتية المسيحية لاقتران مصير الله بمصير الإنسان في قرائن الزمن هي التي تبررها وتؤيدها مقولات التجسد، مع ما تستتليه من التزام إلهي بسيرورة التاريخ، ومقولات الحرية المسيحية وما تستصحبه من تأسيس لاستقلالية الإنسان الوجودية. وبخلاف هذه الرؤية المسيحية التكاملية بين الله والإنسان، يلح الإسلام في التشديد على تعالي المصدر الذي منه تنبثق المبادرة الإلهية. فالتسامي الإلهي المطلق في الإسلام يصبغ هذه المبادرة، نشوءاً واعتلاناً وانخراطاً في التاريخ، بصبغة الهيمنة والتفرد وانقياد الإنسان الذي يسلم أمره لهذه المبادرة إسلاماً واثقاً كاملاً بيناً. وينقلب من ثم الإنسان موضوعاً محضاً لاستقبال مبادرة الله، عوضاً من أن يكون ذاتاً مستقلة بإرادة الله تتفاعل تفاعلاً حراً حاسماً مع هذه المبادرة ومضامين الوحي الصادر منها.

في المسيحية والإسلام، يعبر الوحيُ الإلهيّ عن فحوى هذه المبادرة الإلهية. وتلتقي الديانتان المسيحية والإسلامية في موضوع الاعتراف بأن هذا الوحي الإلهي، خلافاً لسائر أصناف الإشارات والدلائل والرسائل التي قد تؤثرها أديان أو مذاهبُ أخرى، هو الصورة المثلى للإفصاح عما تتضمنه المبادرة الإلهية.

وتجمعان أيضاً على أن مضمون الوحي الإلهي، بمعزل عن كيفية تجليه وسبل اختباره واعتناقه، هو الذي يشتمل على حقيقية الكيان والإنسان والوجود وينهج الخلاص للإنسانية، على اختلاف معنى الخلاص في الديانتين، راسماً لبني البشر شرائع المعاملات العامة وسنن المسلك الأساسية.

ولكن المسيحية والإسلام يعودان فيفترقان حين يعمدان إلى استجلاء مضمون الوحي ومحتواه. فالوحي أولاً في الإسلام تنزيل، والتنزيل الهابط من علٍ مستقل عن مسرح التاريخ ومعصوم بحرفه وروحه من الخطأ. وأما الوحي في المسيحية فهو مقترن بقرائن الإنسان الذي يستقبله استيعاباً وتمثلاً وتدويناً. ومع أن المسيحية تميز تمييز التدقيق والتفصيل بين مضمون الوحي التأسيسي الذي اصطفته الجماعة المسيحية الأولى مستودعاً نهائياً لكشف الله، ومضامين الوحي المبنية على المضمون الجوهري والتي يستمر استخراجها على تعاقب الأجيال باستمرار استلهام المؤمنين، صلاةً وفعلاً، لكلمة الله المبثوثة في تضاعيف هذا الوحي، فإنها تنسب جوهر الوحي إلى مبادرة الله، وترد تعابيره إلى اختبار الإنسان. وبذلك ينشأ في منظومة اللاهوت المسيحي تصور للوحي ينزله منزلة الوسط بين مبادرة الله وجواب الإنسان.

والوحي ثانياً في الإسلام، من حيث مضمونه، هو وحي المشيئة الإلهية، به يبلغ الله الإنسان إرادته وشريعته وناموسه. أما الوحي في المسيحية فهو، من حيث مضمونه أيضاً، وحي الذات والكيان به يتجلى الله للبشر شخصاً فريداً في التاريخ. وبين وحي المشيئة يظهره في أكمل صورة له نص القرآن، ووحي الذات الإلهية يجسده في ملء الأزمنة تجسيداً كاملاً كلمة الله الوحيد، ترتسم دلائل التباين بين المسيحية والإسلام، إذ إن هذه الرؤية الأساسية للوحي هي التي تضفي على العقائد والبُنى والنظم والشرائع انعكاسات الفراده والخصوصية الناشئة في كل دين. ولكن الديانتين تعودان فتجتمعان، في هذا السياق

---

[1] مشير باسيل عون، بين المسيحية والإسلام، بحث في المفاهيم الأساسية: المبادرة الإلهية، المكتبة البولسية، جونية – لبنان، 1999م.

عينه، على الإقرار، بإزاء فكر الإلحاد المعاصر، بتشابه الصعوبة المنهجية التي تكمن في تبرير كيفية الانتقال بالألوهية، مشيئة وذاتاً، من مقام التسامي الذي لا يدرك إلى حيز التاريخ المحصور. وفي إدراك جوهر هذه الصعوبة الواحد في المسيحية والإسلام إمكان تعاقدٍ وتناصر على إنشاء خطاب التعليل الواحد.

والوحي ثالثاً يظل في الإسلام ملكاً لله الذي يمسك بمبادرته أيما إمساك، إذ هو الذي يبطل من آيات وحيه ما يشاء وينسخ منها ما يشاء ويأتي بأفضل منها وفاقاً لما يشاء. ومعنى ذلك أن الله، في الإسلام، لا يعهد في الاعتناء بمبادرته، وقوامها جوهر الوحي القرآني، إلى الأمة المؤمنة تتصرف بها بحسب ما ترتئيه وما تمليه عليها قرائن الأحوال القائمة (إلا في حال غياب النص القرآني القاطع، فيعمد حينئذ إلى استنطاق ﴿مصلحة﴾ الجماعة، ولقد يرى البعض في ذلك كله ثنائية التكامل بين النص القرآني و﴿مصلحة﴾ الجماعة). فإذا كان الناسخ والمنسوخ، وهما التعبير الأوفى عن حيوية النص القرآني، لا يجوز لغير الله أن يرسم حدودهما، غدت هذه الحيوية التأويلية محصورة في دائرة المشيئة الإلهية. وأضحت محاولات التفسير البشرية أشبه بهوامش إيضاحية تنزع اللبس والإبهام عن أذهان المؤمنين الذي يودون الاستنارة بالنص القرآني، وتستل لهم في معترك وجودهم توجيهات المعتقد القويم وإرشادات المسلك الصحيح.

وأما في المسيحية، فالوحي، كما سنرى، هو وحي الشخص ووحي الاختبار. فالله يعهد في وحيه الكامل، وهو كلمته يسوع المسيح، إلى بني الإنسان به يختبرون في صميم وجودهم ومعاناتهم سر ظهور الله في التاريخ. فالوحي المدون هو اختبارٌ بشريٌ للوحي المتجسد، والوحي المتجسد هو قمة الإعتلانات التاريخية للوحي الإلهي. وبذلك عاد الله لا يمسك بوحيه إمساك الإطباق والهيمنة، بل غدا، في مغامرة بذاته فريدة، يخلي للإنسان موقع الند في التفاعل الحر مع مبادرة وحيه الإلهية. وهذا مما يفسر إقبال المسيحية على نصوص الوحي المدونة إقبال التأويل الحر الذي يحيل مدلول الكلمة المدونة إلى وحي الكلمة المتجسد ويستشف صورة الكلمة المتجسد من خلال اختبار الأنبياء والرسل لاعتلان الكلمة الإلهية في يسوع المسيح، وهو اختبار الترقب والتشوق في العهد القديم واختبار المداناة والمعايشة في العهد الجديد.

والوحي رابعاً يمتد في المسيحية والإسلام على فترات متلاحقة قبل أن يبلغ ذروته وكماله في ملء الأزمنة واختتام النبوة. وبموازاة تعاقب هذه الحقب، تتفق الديانتان على الاعتراف بأشكال وكيفيات مختلفة للوحي الإلهي، فتجمعان على التمييز بين الوحي الطبيعي والوحي الذاتي والوحي النبوي، وتختلفان على الإقرار بالوحي الشخصي الحاصل بالتجسد، وهو الوحي الذي تنفرد المسيحية باعتناقه. فالوحي الطبيعي الذي تسلم به المسيحية والإسلام هو الوحي غير المعلن وغير المباشر الذي يجعل الإنسان يدرك الخالق بواسطة مبروءاته. فالطبيعة، في سر تكوينها وسيرها، تتوقل بالإنسان إلى اكتشاف صانعها الإلهي وبعض من ملامح هويته الإلهية. والوحي الذاتي الذي تعترف به المسيحية والإسلام هو ما تلقيه نعمة الله في فؤاد الإنسان من استعداد الانفتاح على الله والتعرف التلقائي على إرادته بواسطة الاستضاءة بهدي الضمير المستنير هو أيضاً بنور أحكام الله. ولا ريب أن هذين الوحيين ينتميان إلى نمطٍ من الاختبار البشري قد يكون سابقاً أو حتى معاصراً لاختبار الوحي النبوي.

وعلاوة على هذين الصنفين من الوحي، تتوافق المسيحية والإسلام على الإقرار بالوحي النبوي المدون الذي تبلغه كتب العهد القديم والقرآن، ولو أنهما يختلفان في إحصاء عدد هؤلاء الأنبياء وتثبيت مضمون أقوالهم والتوفيق بين شتيت منطوقها وتفسير جميع مدلولاتها. وأما الاختلاف الخطير الذي يباعد بينهما فهو اقتصار الاعتقاد في الإسلام على هذه الضروب الثلاثة من الوحي، واتساع المسيحية للإيمان بوحي التجسد الشخصي لكلمة الله. فالوحي في الإسلام محصور بوحي الكلمة المكتوبة، وإن القرآن إلا تتويج لهذا الوحي واختتام له. وبذلك ينجلي الوحي الإسلامي وحياً مقتصراً على النبوة التي تبلغ مشيئة الله وتنبئ بالغيب وتحرض على تقويم المسلك. وليس من وحي في الإسلام خارج هذه النبوة، فيما المسيحية، وفي ذلك نواة خصوصيتها، تقر بشكل رابع من الوحي، هو وحي التجسد الذي يختزن في كيانه مجموع الوحي السابق والمعاصر ويتجاوزه تجاوزاً كاملاً. فالوحي المتمثل بالكلمة المتجسد لا يقتصر على التبليغ والتنبؤ والتحريض، بل يشمل أيضا الكشف عن كيان الله، حباً يحياه المسيح في أقصى

مقتضياته، ويختبره الإنسان، في تجل لجوهر الألوهة، إخلاء للذات وبذلاً للكيان وتضحية بالفعالية المنظورة.
ويمكن في هذا السياق أن تنسلك قضية اختتام النبوة في الإسلام بعد انقضاء ستة قرون على اكتمال الوحي المسيحي في شخص يسوع المسيح. فالمسيحية والإسلام، إذ تجتمعان على الإقرار بالأنبياء السابقين للمسيح ولمحمد، تختلفان اختلافاً بيناً في تصنيف هاتين الرسالتين. فالمسيحية تعتقد أن النبوة إعداد لوحي التجسد، والإسلام يعتقد أن نبوة محمد خاتمة النبوات جميعاً، ومن بينها نبوة المسيح، وتصديق لها. ومعنى التصديق ترميم ما حرف واعوج وتذكير بما عقده الله من عهد أزلي مع الإنسان الأول. فلا محمد، في نظر المسيحية، نبي، لأن نبوة الإعداد قد انقضت مهمتها بعد اكتمال الوحي في شخص المسيح، ولا المسيح، في نظر الإسلام، قمة الوحي الإلهي المتجسد، لأن كلمة الله لا تبلغ، بسببٍ من تعالي الله، إلا أمراً مكتوباً ومقروءاً قد اختزنته في مختتم الأزمان نبوة محمد. ومع أن البعض من مفكري المسيحية سعوا في أن يقروا لمحمد بنبوةٍ سالب (prophertisme negatif) جوهرها التذكير بالعهد الأول وتصديق التوراة والإنجيل، تظل حقولٌ أخرى من التقارب، على تعسرها، ممكنة بين الديانتين، إذ أقدم الإسلام، في وجوه أخرى، على تدبر المعاني القرآنية التي تصف المسيح، عيسى ابن مريم، كلمة الله وروحاً منه، وإذا أقبلت المسيحية على تفحص النبوة المتأخرة تحملها على معنى التذكير بوحي الكلمة المتجسد والإحالة إليها إحالة الفرع إلى المصدر. وبذلك قد تندرج شهادة محمد في سلك شهادات الآباء والمصلحين الذين اختبرت الكنيسة في كلامهم صدى الإنجيل ينتشب في تربة الثقافة المحلية.
وقد يكون فن المفيد الوقوف على اختلافٍ آخر ينشأ من تباين المعاني في التمييز بين حملة الوحي من أنبياء ورسل. فالإسلام يرى في الأنبياء طائفتين. تتألف الطائفة الأولى من أولئك الأنبياء الذين دعاهم الله ليضطلعوا بمهمة التحريض على الإيمان وحمل الناس على الطاعة والائتمار بأمر الله. وتتألف الطائفة الثانية من أولئك الرسل الذين ينهضون بما ينهض به الأنبياء ويضيفون إلى رسالتهم إبلاغ الناس ما يوحيه إليهم الله جليل الإلهامات يدون كتابةً فيقرأ ويُسمع ويُنشر. وأما في المسيحية، فالوحي يتناوله، استلهاماً وتدويناً،الأنبياء والرسل. ولكن التمييز بين الفئتين قائمٌ في أن الأنبياء أنبياء حتى مجيء المسيح، والرسل شهود الاختبار الإيماني المؤسس لجماعة الكنيسة المؤمنة. ولقد قام من بين هؤلاء من دوّن وحي التجسد تدوين التأسيس المطلق. فمحفل الإثني عشر رسولاً هو مجمع التدوين التأسيسي لاختبار المبادرة الإلهية، ولو أن الرسل لم يدونوا جميعهم اختباراتهم الإيمانية، بل اكتفوا بتبليغها تبليغ المشافهة الشخصية. ومع أن بولس الرسول لم يكن من الحواريين الذين صاحبوا السيد المسيح واختبروا اختبار الكلمة المعاشة والفعل الحي شهادة البشارة الإنجيلية التي نطق بها كلمة الله، يظل اختباره الإيماني والتعليم الذي استمده بنعمةٍ خاصة من السيد المسيح ورسائله الصادرةُ منه ومن مدرسته، بمثابة الشهادة التأسيسية لتدوين الوحي الإلهي. وأما طغماتُ الرسل المتأخرين الذين وضع اليد عليهم، بمؤازرة الروح، محفلُ الاثني عشر رسولاً، ومعشرُ الآباء الكنسيين الأوائل، فإسهام شهادتهم غدا إسهام التفسير التأسيسي الأول لشهادة الاختبار الإيماني التي دونت مبادرة وحي التجسد هذه.

تصور الله بين اختبار التسامي واختبار المداناة

قبل استجلاء مؤتلف الرؤيتين ومختلفهما، يحسن إلقاء البال إلى أن الإسلام لا يدعي الإبلاغ عن مضمون عقائدي جديد في تاريخ الوحي الإلهي العام. فهو، في نظر نفسه، امتدادٌ للدين الحنيف الذي شاءه الله للإنسان منذ ابتداء الخلق. ولما كان الإسلام محض تذكير بعقيدة الآباء الأولين، وفي مقدمتهم آدم،ﷺالمسلم الأولﷺ، وإبراهيم الخليل، فهو يعتبر أن القرآن يكرر، بلسانٍ عربي، عقيدة التوحيد الإبراهيمية المنبثقة من مصدر واحد هو المصدر الذي يسميه القرآن أم الكتاب، ويعتقد أن جميع الديانات السماوية، الإبراهيمية منها وغير الإبراهيمية، تتشابه أو ينبغي لها أن تتشابه في تبليغ العقيدة عينها.
ومن منطلق هذا التصور، يعتبر الإسلام نفسه دين الفطرة، أي دين الإنسانية جمعاء التي أدركت إدراكاً

صائباً طريق هذه الحقيقة التوحيدية. ولذلك يمسي الثبات والإعادةُ الأمينة وصيانة المستودع العقائدي من سمات الفكر العقائدي الإسلامي الغالبة. فلا تعود سيرورة التاريخ ودينامية تطوره تصيبان من المستودع لا ألفاظه وتعابيره ورموزه الخارجية، لا بأوفر حجة فحواه ومضامينه ومغازيه الداخلية. ويستثني الإسلام من أسر التاريخ إمكان التطور في فهم الإنسان لهذه التعابير والمضامين. فسنة الإسلام لا تبطل منطق التاريخ القائم على تبدل الأوضاع والأحوال وتغير القرائن والسياقات وتوقل المعارف والعلوم،مما يحدو الإنسان إلى اختبار أنماطٍ جديدة في فهم العقيدة.

وفي مقابل هذا الإدراك الإسلامي لدين الفطرة والثبات، تتجلى المسيحية في مظهر الديانة المجددة التي تحمل في ثناياها نواة الإبداع العقائدي المميز، فالتجسد الإلهي، على نحو ما تختبره المسيحية، هو سر الأسرار وموضع الإرباك العقلي الأعظم لأنه ينشئ في مسيرة الانفتاح الإنساني على المطلق تحولا في الطبيعة وتبدلا في المقاييس، فيغدو الإله إنساناً والإنسانُ قابلاً للتأله والتاريخ موئلاً حياً لتجليات هذه التحولات الخطيرة. فلم يعد التواصل العقائدي بين عهد ما قبل المسيح وعهد المسيح وعهد ما بعد المسيح مقترناً بتشابه المضمون المطلق وتكرار الحقيقة الموحاة عينها، بل أمسى حدث التجسد موضع التغيير الأسنى في تاريخ علاقة الله بالإنسان. وإذا كان ينبغي الحفاظ على وحدةٍ ظاهرة في التدبير الخلاصي، فإن اعتبار التجسد الإلهي تحقيقاً للموعودات النبوية في العهد القديم هو بعينه الاعتبار الذي يكفل للمسيحية وحدة التواصل بين العهدين.

وإذا كان هذا هو شأن وحدة المضمون العقائدي في المسيحية، فثباتُ العقيدة له أيضاً تصورٌ خاص في المسيحية التي تميز، في العقيدة، بين جوهر الوحي الإلهي وطرق التعبير البشري عن هذا الجوهر. وبناءً على هذا التمييز الأساسي الذي تعتصم به المسيحية اعتصامها بالمبدأ الضامن لخطابها اللاهوتي، يقترن هذا الجوهر، في مضمونه وتعابيره وإدراك البشر له، بسيرورة التجسد الإلهي المنغرس في صميم التاريخ. ومن صلب دينامية التجسد الإلهي الذي لا يبلغ ذروة أثره إلا في منتهى مسيرة تأليه الإنسان وتقديس الكون، يستمد جوهر الحق في المسيحية شرعية تاريخيته. فليست السيرورة في العقيدة المسيحية سيرورة في فهم العقيدة، على نحو ما يرتأيه الإسلام، وليست هي فقط سيرورة في إلباس مضامين العقيدة أوفر الحلل التعبيرية موائمةً لها في عصرٍ من العصور وثقافةٍ من الثقافات، على نحو ما تقر به المسيحية في وجه عام، بل هي سيرورة في مضمون الوحي الإلهي المتجلي في التاريخ وسيرورة في اختبار الإنسان الإيماني لهذا المضمون. فالحقيقة المسيحية، مضموناً إلهياً يتجلى فيتجسد في التاريخ واختباراً إيمانياً يحياه الإنسان بعون الروح وصياغةً لاهوتيه تنشئها الجماعة المؤمنة في قوالب ثقافاتها المختلفة، هي حقيقة حية متنامية تتقابل فيها وتتفاعل ضوابط الثبات الماورائي وطاقاتُ التغير التاريخي (وهذا ما يبرر الكلام اللاهوتي في المسيحية عن الوحي المختوم المغلق والوحي المفتوح المستمر).

واستناداً إلى هذا الاختلاف العميق في تصور العقيدة، يتضح مبلغ الائتلاف والاختلاف بين المسيحية والإسلام في رؤية الله وتصور هويته وترسم كيفية تدخله في التاريخ. فاعتماد الائتلاف في رؤية الله مبني على عقائد مشتركة بين المسيحية والإسلام، وهي بعينها العقائد المشتركة بين اليهودية والمسيحية. فكل ما هو مشترك بين المسيحية والإسلام هو مشترك بين اليهودية والإسلام، إذ بفضل تأصل المسيحية والإسلام في اليهودية ينجلي المدى العقائدي المشترك بينهما. فالله الخالق الكلي القدرة، والله المعتني بالخلق اعتناء العدل والرحمة، والله سيد التاريخ وولي الإنسان والديان الأوحد، هذه كلها صفات لله تجمع المسيحيةُ والإسلامُ على الأخذ بمضامينها الجامعة وتنفرد كل منهما في استخراج الخصائص المميزة في الرؤيتين.

بيد أن الاختلاف في رؤية الله يبرره، في المسيحية كما في الإسلام، الاختلاف في طريقة إدراك طبيعة المبادرة الإلهية بعينها، فالإسلام يعتقد أن الله لا يكشف للإنسان سر جوهره الكياني، مثلما تذهب إليه المسيحية، بل يكتفي بأن يبلغ الإنسان طرق عمله في العالم، وهي طرق ظهور قدرته المبدعة، وفي الإنسان، فرداً وجماعةً، وهي السبل التي بها تتجلى رحمته الفائقة الوصف. ومن طبيعة هذه المبادرة أن الله، في الإسلام، يقبض وحده على التاريخ، في بدئه ومسيرته ونهايته. ولئن استخلف الله الإنسان على

الأرض وسامه نائباً له، فلأنه ينتدب الإنسان إلى النهوض بأعباء الأرض نهوض الأمانة للمشيئة الإلهية، ولأنه يتعالى عن الانخراط في سياق التاريخ انخراط التورط المفضي إلى مواجهة حرية الإنسان وانخراط المعاناة المفضية إلى آلام الإخفاق الظاهر.
ولا ريب أن هذا الانخراط هو الذي يسم المبادرة الإلهية في نظر المسيحية التي تعترف بإلهٍ يلتزم التزاماً كيانياً قضايا الإنسان والتاريخ والكون. ومن تبعات هذا الالتزام الكياني التجسد واتخاذ الطبيعة البشرية موضعاً سنياً لإظهار مدى تفاعل الله والبشر. فالله في المسيحية يرتضي مشاطرة الإنسان إنجازاته التاريخية، وكلها تروم تكثيف إنسانية الإنسان والبلوغ به إلى كمال كيانه . وهذا العمل المشترك بين الله والإنسان يلزم، بحسب تصور المسيحية لمشيئة الله، حرية الله الذي ارتضى ارتضاءَ الاشتراك الطوعي في مغامرة الإنسانية وحرية الإنسان الذي يدرك أن حريته الموهوبة له تظل، على الرغم من فعل الهبة هذه أو بالأحرى بفضل هذه الهبة، حرية كاملة لا يشوبها، في أساسها الإلهي، أي انتقاص أو امتهان. وهكذا يتجلى لنا الله في المسيحية في صورة الإله الذي يعنى عنايةً ذاتية بالإنسان، فيلج بفيضٍ من محبته في تاريخ البشر، على ما في هذا الولوج من مخاطر التلبث في إيقاعات الطبيعة البشرية المتباطئة في إنجاز كمالها الكياني. وهذا التصور المسيحي يخالف، ولا شك، التصور الإسلامي الذي يدرك عناية الله بالبشر في وجهٍ مغاير، هو وجه إبلاغ الإرادة الإلهية بواسطة أدواتٍ ووسائل منفصلة عن ذاتية الكيان الإلهي. وذلك بعينه يفضي إلى اختلافٍ جوهري في تصور ربوبية الله وسموه ووحدانيته في المسيحية والإسلام.
فالربوبية في الإسلام هي حصراً ربوبية السيد الكلي الاقتدار الذي تتسم أحكامه وتدابيره بسمة التجاوز الدائم من العدل إلى الرحمة. بيد أن تجاوز العدل بالرحمة، بحسب الرؤية الإسلامية، لا يستوجبه في المقام الأول وضع الإنسان الذي ربما أمسى لا يطيق احتمال أحكام العدل الإلهي، بل هي تجاوزٌ تبرره في الله إرادته وحدها. ومعنى ذلك أن الله هو الذي شاء الرحمة والتحنن، سواءً أكانت مأساة الإنسان تستصرخ الترأف الإلهي أم لا.
وأما في المسيحية فالربوبية لها مدلول مختلف لأنها تقرن السيادة والقدرة بالأبوة التي شاءها الله حين لم يكتف بتكريم بني آدم، بل حرص على تبني الإنسان. وهكذا يتضح الخلاف بين الرؤيتين المسيحية والإسلامية عندما تتجلى الفوارق الأساسية القائمة بين ربوبية السيد وربوبية الأب. فالأب تصدر أحكامه مقترنةً اقتراناً وثيقاً بمعاناة ابنه. والابن، بفضل نعمة التبني المجانية، يدرك في صميم وعيه الإيماني أنه سيفوز بحنان الله. فالأبوة، في المسيحية، هي من صلب هوية الله، أو بعبارة أخرى، من صلب ما يختبره المؤمن المسيحي في انكشاف الله له. وبذلك يخالف لاهوت الأبوة لاهوت السيادة، لأن اللاهوت الثاني هو لاهوت استخلاف الإنسان في إدارة شؤون الأرض. وبين الاشتراك في الكيان والاشتراك في الإدارة مدى التباعد الأساسي الذي تجتمع فيه عناصر الاختلاف في إدراك التسامي الإلهي.
فالإغراق في التنزيه الإسلامي والذود عن سمو الله المطلق والإصرار المتشدد على غيريه الله، هذا كله يفضي في الإسلام إلى التشديد في صون تعالي الله على دائرة التاريخ البشري، مما قد ينشئ هوةً سحيقة الغور بين الله والإنسان. ولكن هذا التعالي لا يعني البتة خروج الإنسانية من دائرة التدبير الإلهي. إنه بخلاف ذلك يعزز مبدأ إمساك الله بمصير البشر والقبض على سير التاريخ وتوجيهه وفاقاً لمقاصد الخلق الأساسية. ومما يبرر هذا التصور، بحسب المعتقد الإسلامي، أن كل تشابه في الموجود، - والله في الدين هو في كل الأحوال أصلُ الوجود والإنسانُ هو أسمى الموجود _، ينتقص من اقتدار الله ويحط من منزلته. ولكأن الفصل القاطع بين موقعين في الوجود ومرتبتين في الكيان هو الضمانة الفضلى لإثبات عظمة الله وإظهار مطلقيته الممتنعة الوصف. وإذا كان اللاهوت الإسلامي، في إلحاحه على صيانة الله من كل انتسابٍ إلى عالم البشر، يبغي أن يتجنب مأزق التجسد في اللاهوت المسيحي، فإنه يربك العقل البشري في وجهٍ آخر حين يحجم عن استجلاء معضلة التعايش أو التجاور في نطاق الزمن الحاضر وفي رحاب الأبدية بين ضربين من الوجود، وجود الله الواجب ووجود الإنسان العارض، قد رسم لهما ألاّ يلتحما في مسرى التاريخ. وهكذا يتهيأ للإسلام أن يصون التسامي الإلهي، فيعفي العقل البشري من تصور اقتران اللاهوت

بالبشرية كما في المسيحية، ولكنه يبقي على مشكلة تصور مصير التناغم الختامي بين أصل الوجود ومتفرعات الوجود في منظور الدهر الآخر. وهذا التناغم هو مبتغى التطلع الإنساني الأقصى.

وخلافاً للرأي القائل باستحالة الائتلاف، ولو النسبي، بين رؤية الإسلام ورؤية المسيحية لموضوع التسامي الإلهي، يتجلى في العقيدة المسيحية إصرارٌ شديدٌ على صون التنزيه الإلهي بما يسمى اصطلاحا لاهوت نفي الصفات. غير أن للتسامي في المسيحية مدلولا آخر لا يستغرقه التنزيه الإسلامي. فحجة التسامي الإلهي في المسيحية لا تقوم، كما هي الحال في الإسلام، في إحكام القطيعة بين الألوهة والإنسانية، بل بالحري في قدرة الألوهة على استيعاب الإنسانية وتأليهها. وذلك تصور مغاير كل المغايرة للتصور الإسلامي، إذ إن المسيحية تقول بإمكان تأنس الإله وتأله الإنسان. ووراء هذا القول، بلا شك، تصور خاص لوحدةٍ في الوجود أصيلة ارتضاها الله تعبيراً عن فيضان الحب في كيانه. فإذا كان الإنسانُ هو صورة الله، فالناسوت يضحي جزءاً لا ينفصم من اللاهوت، ويضحي التكامل بين الطبيعة الإنسانية والطبيعة الإلهية، لا نقضاً لتسامي الله، بل إنجازاً لتدبير الله الأزلي وترميماً لوحدة الحب الإلهي. فلذلك تقول المسيحية بمبدأ القياس بين كيان الله وكيان الإنسان في معارج التاريخ، وبمبدأ التلاحم والاتحاد بين الكيانين في رحاب الأبدية. وحيث يُبطل الإسلام إرباك العقل بالفصل القطعي بين الألولهة والإنسانية في امتداد الزمن المخلوق، تنشئ المسيحية في هذا الامتداد عينة معضلة تصور تأنس الإله. وحيث تبطل المسيحية إرباك الرجاء بترميم التناغم الأصلي بين الله والإنسان في منتهى الدهر، ينشئ الإسلام معضلة تصور انفصال الإنسان عن الله في منفسحات الخلود.

ويرقى هذا التباين كله إلى اختلاف أصلي ناشب في تصور وحدانية الله. فبينما يصر الإسلام على صون التوحيد الإلهي، وذلك بالرغم من اعتبار القرآن كلام الله بالذات، تعتقد المسيحية أن الإيمان بيسوع المسيح كلمة لله وابناً له يدلل على حيوية الحب المنغلة في كيان الله. وتصور المسيحية هذه الحيوية في صورة فيض من الحب يختبره الإيمان المسيحي في الله أباً وابناً وروحاً. فالثالوث في المسيحية قد ينقلب عثرة كأداء إن هو انسلخ عن تصور المسيحية الأساسي لربوبية الله ولتساميه. وهو تصورٌ ينعقد فيه انعقاد الفطرة اقترانُ الربوبية الإلهية بالحب الإلهي واقترانُ الألوهة بالإنسانية. بيد أن الثالوثية الإلهية لا تناقض، بحسب الاختبار المسيحي، وحدانية الله، بل تعززها وتضفي عليها لوناً مميزاً. فإذا كان مبدأ التوحيد الإسلامي هو التنزيه الإلهي المطلق والربوبية المهيمنة، فإن مبدأ التوحيد المسيحي هو وحدة الحب الإلهي والربوبية المتشاركة. وبيان ذلك أن تدبير الحب الخلاصي هو واحد في الثالوث الإلهي، أي في عمل الأب والابن والروح، وأن تأليه الإنسان، وهو الهدف الأقصى لهذا التدبير، يصون هو أيضاً وحدانية الألوهة إذ يضم الإنسانية، في مختتم الزمن، إلى كيان الحب الإلهي.

وهذا يُفضي إلى القول بحرص المسيحية على صون التوحيد الإلهي، ولكن في اختبار إيماني وصورةٍ تعبيرية تختلفان اختلافاً كلياً عن التصور الإسلامي. وإذا كانت كيفية التوحيد في الديانتين متباينةً، وإذا كان التعبير عن مبدأ الكيفية هذا أيضاً مختلفاً، فجوهرُ التوحيد مصون صيانةً محكمةً في المسيحية والإسلام، ولا سيما في المسيحية التي يُنظر فيها إلى الثالوث نظرة الاستغراب والريب. والحقيقةُ أن صعوبة إدراك وحدة الكيان الثالوثي ناشئةٌ من مفارقة سر التجسد بذاته. فالمسيحية تصر على أن يسوع المسيح، ابن الله الأب، هو الذي تجسد، وليس الله الأب على الإطلاق. ومما يبرر هذا الإصرار ضرورة التمييز الإيماني في جوهر العقيدة المسيحية بين الألوهة المعتلنة في التاريخ (الابن) والألوهة غير المعتلنة في التاريخ (الأب). وهو تمييزٌ يوشك أن يلامس الخلف المنطقي، إذ إنه، من وجه، يصون تنزه الله الأب عن معاطاة المادة، ومن وجهٍ آخر يعطلُ تصور وحدة الكيان الثالوثي. فالإقرار بالتجسد الإلهي يفضي إلى تعسر إدراك الوحدة الثالوثية لأنه يميز الأقنوم المتجسد من الأقنوم غير المتجسد، والإقرار بالوحدة الثالوثية يفضي إلى تعسر إدراك التجسد الإلهي، لأن الوحدة الكاملة يُفترض فيها أن تبطل كل أنواع التمييز بين الأقانيم الإلهية. بيد أنه على الرغم من هذه المفارقة الحادة، تلح المسيحية إلحاحاً شديداً على إعلان وحدانية الله فتستكره تصور التثليث إشراكاً وكفراً. ويقينها الأول أن تصور الثالوث في الله مبني على اختبار دينامية الحب الإلهي التي تعجز عن عقلها عقلاً منطقياً مدارك البشر تقيدها أحوال

الزمان والمكان. ويقينها الثاني أن وحدة القصد الإلهي المتمثلة في تدبير الخلاص هي وحدها الضامنة، لوحدة الكيان الثالوثي، وذلك على الرغم من توتر المفارقة الناشب بين الوحدة الثالوثية وسر التجسد. وتتواكب إذن في المسيحية هذه الثالوثية الإلهية والثنائية الإلهية البشرية التي يستتليها سر التجسد. وهي ثنائية تسم وسماً تصور الله في المسيحية. فيصبح الله، بفضل التجسد، حاملاً في كيانه أبعاد الألوهة والإنسانية ومنجزاً في ذاته إمكان اقترانهما الواحدة بالأخرى. وإذا ما أوجزت المسيحية، تجلت إيماناً بثالوثية يكشف بها الله الأب كيانه للبشر وبها يبلغهم حبه، وإيماناً بثنائية بها يضطلع الله الابن بإنجاز التدبير الخلاصي الذي شاءه الله الأب كشفاً للذات الإلهية وتأليهاً للإنسان، وإيماناً بقدرة الروح الإلهي الذي بواسطته تتحقق عناصر التدبير الخلاصي بأسرها.

وفي موازاة هذا الاستعراض المقتضب تظهر الثنائية محور الإيمان المسيحي وركن العقدية المسيحية وأساس العمارة اللاهوتية المسيحية لأنها تشرك الإنسان في سر التجسد المنغل في التاريخ. ولذلك تتجلى آثار هذه الثنائية في مسرى التأله الذي أنشأه التجسد في بني الإنسان. فثنائية يسوع المسيح، الإله والإنسان، تظهر فتنغل وتنتشر وتتكثف وتتحقق في ثنائية الإيمان وثنائية الوحي وثنائية الكنيسة وثنائية التاريخ وثنائية الملكوت وفي وجه أمثل في ثنائية الإنسان بعينه. بيد أن هذه الثنائية لا تبطل على الإطلاق وحدة القصد الإلهي، منطلقاً لتدبير الخلاص ومختتماً لمسيرة التأله.

ويقابل هذه الثنائية المسيحية وحدانيةٌ إسلاميةٌ هي في الإسلام محورُ الإيمان وركنُ العقيدة وأساس العمارة اللاهوتية لأنها تخلي لله المجال الأرحب في تدبير مسرى البشرية فتفرد للإنسان المقام اللائق به في مستوى الكيان البشري وحسب ولا ترنو في وجهٍ من الوجوه إلى افتراض الاقتران الثنائي بين الألوهة والإنسانية سواءٌ أحصل ذلك في كيان الله أم في كيان الإنسان.

فثنائية شخص يسوع المسيح القائمةُ في المسيحية على إمكان اقتران كمال البشرية بكمال الألوهة، يقابلها في الإسلام وحدانية التجلي بالقرآن الذي هو صورة مطابقة للأصل المحفوظ في لوح المشيئة الإلهية. وطالما أن الإسلام يؤمن بأزلية المعاني القرآنية وتنزهها عن كل لباسٍ تاريخي بشري، فهو يُصر على إقصاء كل أشكال الثنائية عن القرآن. أما المسيحية، فهي تعتبر أن التجلي الإلهي الذي تحقق بكماله في ظهور ابن الله وتجسده لم يكن ممكناً إلا بفضل إمكان تصور الثنائية الكيانية القائمة في اقتران الألوهة بالبشرية. ومما يجدر ذكره في هذا السياق أن الإصرار الإسلامي على وحدانية الله ناشئٌ من اعتبار الألوهة كمالاً سامياً في الكيان وقدرةً فائقةً في الفعل يعجز الإنسان عن توقل أولى مراتبهما، بينما تعتبر المسيحية الألوهة إكمالاً لا ينجز في غضون التاريخ لكل ما يمكن أن يتألق في كيان الإنسان من بذار الألوهة المنغلة فيه. ولذلك تضحي الوحدانية في تصور التجلي الإسلامي (القرآن) تنزيها عن الرداء البشري، وتضحي الثنائية في تصور التجلي المسيحي (ابن الله) إشراكاً للكيان البشري في شخص السيد المسيح. وتتجلى الفوارق بين تصور الوحدانية وتصوره الثنائية أيضاً في نطاق الوحي المدون. فبينما تؤمن المسيحية أن الله يبلغ كلمته في قالبٍ بشري خاضع لأوضاع المجتمع والثقافة والتاريخ، - وإيمانُها هذا يجعلها تعتقد أن السيد المسيح عينه أعرض عمداً عن الكتابة ليفسخ في المجال أمام رُسله وتلاميذه حتى يعكفوا هم على تدوين اختباراتهم الإيمانية، يؤمن الإسلام أن تدوين التنزيل عملٌ إلهي قد جرى بمعزل عن كل تدخل بشري، ولو أن في استعراض أسباب النزول بعضاً من الإيضاح في المعاني المغلقة. فوحدانية التنزيل في الإسلام يُظهرها اقتران وظائف الوحي الأساسية بوحدة المصدر الإلهي، وهي وظائف الإيحاء والإلهام والإملاء والنص والتعبير والتدوين (التدوين البشري يقوم حصراً في نقل ما سبق فدون في أصل الخليقة، فالتدوين في الإسلام تدوينان، تدوين الأصل وتدوين النقل وجمع النصوص). وثنائية الوحي المسيحي يُظهرها تشارك الله والإنسان في الاضطلاع بهذه الوظائف، فيعنى الله بالوحي والإلهام والإنسان يُنتدب إلى النهوض بمسؤولية التعبير والتدوين. ومما لا شك فيه أن التفسير البشري للوحي المدون يُضحي على قدرٍ كبيرٍ من التباين بين المسيحية والإسلام، وذلك بسببٍ من تأثر التفسير بالمرجعية المعيارية الثنائية أو الوحدوية.

وتتجلى فوارقُ الوحدانية والثنائية في تصور هوية الجماعة المؤمنة في كلتا الديانتين. ومع أن هناك

جامعاً مشتركاً بين الكنيسة المسيحية والأمة المسلمة، ألا وهو جامعُ انبثاقهما كلتيهما من الارتباط العضوي بكلام الله يتجلى بحسب المسيحية في شخص السيد المسيح، ويُنطق به بحسب الإسلام في تنزيل القرآن، فإن الاختلاف بين التصورين ينشأ في بداهة الأمر من الاختلاف في تصور مصدر انبثاق الجماعتين، أي وحدانية الوحي القرآني وثنائية وحي الكلمة المتجسد. فالكنيسة جسم إلهي وبشري في الوقت عينه، تمثل في هيئة بشرية شمل البشر المدعوين إلى الخلاص. وهي لذلك مبنية على قاعدة تراتبية السلطة المستمدة من عمق الانتماء إلى شخص السيد المسيح (الرسل وتواتر الخلافة الرسولية والكهنوتية). وما نشوء الكنيسة على هذين البعدين المتلازمين، الإلهي والبشري، سوى العلامة الدالة على سمة الاجتماع الروحي المنعقد في بُنيتها. وهكذا تضحي الكنيسة، في جوهر كيانها، موضع إنجاز سر الخلاص في كامل أبعاده. وفي قمة هذا الإنجاز اختتام لمسيرة تأله الإنسان، أي تحول كيانه بالنعمة واللطف الإلهي إلى مثال كيان الله المحب. بيد أن هذا الإنجاز، في مُعتقد المسيحية، لا يسعه أن يتحقق في حدود التاريخ المنظور، مما يُضفي على بُنى الكنيسة المنظورة ومُنجزات المؤسسة التي تحتضن سرها هذا، طابع العمل النسبي العابر المتلبس على الدوام برداء عدم الاكتمال. وذلك بعينه ما يُكسب الالتزام المسيحي في جماعة الكنيسة أبعاده الروحية التي تتجاوز بمبادئها ومقاييسها ومرجعيتها القصوى أحكام الزمن الآني السائد في المجتمع.

وبخلاف هذا التصور الثنائي لهوية الكنيسة المسيحية، ينعقد التصور الإسلامي لجماعة المؤمنين على مبدأ وحدانية المرجعية الإلهية المتمثلة بوحدانية النص القرآني. فالأمة، بحسب التصور الإسلامي الديني، هي جسم بشري محض مرتبط ارتباطاً عضوياً بالمشيئة الإلهية، لا بالكيان الإلهي، على نحو ما هو قائم في المسيحية. ومع أن الأمة هي في جوهر مقتضاها تجسيد لحاكمية الله على الأرض، فهي لا تعدو نطاق الجماعة البشرية تنتظم شؤونها انتظام العبادات والمعاملات، ولكن في غير تباين في الدرجات وتفاوتٍ في التراتبية. فالطابع البشري الذي يطبع الأمة الإسلامية يبطل فيها نظام التراتبية الكهنوتي ويجعل منها وحدةً متناغمةً في انتمائها العَلماني البين.

ولا ريب أن وحدانية الأمة الإسلامية تتجلى خصوصاً في تصور وحدة الدين والدنيا. وهو تصورٌ يجعل شريعة الدين مقتصرةً على تطبيقها الدنيوي، ويجعل من الدنيا الموضع الأمثل لتطبيق هذه الشريعة. وبعبارة أخرى يسقط التناقض بين جوهر الشريعة الدينية وجوهر بنية المجتمع الدنيوية. وإذا ما ألجئ الفكر إلى الإقرار ببعض من الثنائية، فهي بالضرورة ثنائية التوتر بين مثال الشريعة الدينية في صعوبة اعتناقها وواقع الدنيا في تعسر مركبه. وقد تكون أيضاً ثنائية التوتر بين الإسلام الأصلي، وهو انفطار الإنسان على الخضوع لله، والدين الإسلامي، وهو تعبير الجماعة المؤسسة عن موقف الإسلام هذا. أما في المسيحية، فليست الثنائية قائمةً في هذا التوتر وحسب، بل هي قائمة أساساً في عدم التطابق الكلي بن جوهر الملكوت السماوي في أقصى متطلباته ومنطق الملك الأرضي في منطق مسراه. فطالما أن مرمى البشرى الإنجيلية استنهاض الإنسان للتضحية بذاته حبا لله ولأخيه الإنسان واعتناقاً لنعمة التأله التي يهبها إياه الخلاصُ الحاصل بتجسد السيد المسيح، وطالما أن بنية المجتمع الدنيوي لا تنهض، في واقعية تنظيمها، إلا على أسس إثبات الذات ومنطق التبادل العادل، فالهوة بين الملكوت (الدين)، والمُلك (الدنيا) لا تني تعزز في المسيحية مبدأ الثنائية الناشب في تربة ثنائية الوحي المتجسد.

من هذه الرؤية إلى الله تستخرج إذن الاختلافات في تصور هوية الإنسان الأساسية وهوية علاقاته بالله وبنظيره الإنسان في المسيحية والإسلام.

البوذية[1]
جفري بارندر

إن ما أصبح معروفاً اليوم في الغرب باسم مذهب البوذية بالمماثلة مع غيره من المذاهب يعرف في موطنه في آسيا باسم بوذا – ساسانا BuddhaSasana أعني طريقة حياة أو نظام "الواحد المتيقظ" وهو البوذا، وهو يعرف أيضاً باسم "بوذا - دهاما Buddha-Dhamma"، وتعني في هذا السياق بقدر ما يمكن أن يكون المعنى الإنجليزي مؤدياً لكلمة "داهما – الحقيقة الخالدة" للواحد المتيقظ، وهذه الترجمة بالطبع ملتبسة الدلالة وغامضة، ويتمثل الغموض والالتباس في المصطلح الأصلي أو بالأحرى في كثرة معانيه، فالحقيقة الخالدة "للواحد المتيقظ" تعني في آن معاً الحقيقة التي تدور حول واقعة "المتيقظ" وكون هذه اليقظة ممكنة، وكذلك الحقيقة التي يعلنها ذلك الشخص الذي ينظر إليه على أنه المتيقظ، على نحو أصيل، ألا وهو "بوذا" أو "جوتاما Gautama" الذي عاش في شمالي الهند في القرن السادس قبل الميلاد.

ولا بد هنا من شرح بسيط يساعدنا على تجنب الخلط حول تنوع الأسماء والألقاب التي عرف بها هذا الرجل على مر التاريخ، فكما عرف كاتب المسرح الإنجليزي في عصر الملكة إليزابيث باسم "شكسبير" فكذلك عرف هذا الرجل باسم "جوتاما" إذ كان هذا هو اسم عائلته، أما اسمه الشخصي فهو "سدهاتا" (وفي اللغة السنسكريتية سدهارتا) وكانت أسرته من عشيرة جمهورية تدعي أنها من أصل نبيل وعريق وهي عشيرة سكياس Sakyas، ولذلك كان اللقب الذي عرف به سدهارتا هو لقب حكيم سكياس أو سكياموني Sakyamuni، وهنالك أسماء وألقاب أخرى تطلق عليه في الكتب المقدسة البوذية، مثل "التتاجاتا Tathagata"، ومعناها غامض، لكن أفضل اسم هو الذي عرف به عموماً في الغرب وهو "بوذا Buddha"، ولكن هذا ليس اسماً شخصياً، ولا بد أن يكون القارئ قد تحقق من ذلك الآن، ولا ينبغي أن يستخدم على أنه اسم شخص، فالواقع أن بوذا طبقاً للتراث البوذي قد ظهر من وقت لآخر طوال التاريخ البشري، وسوف يواصل الظهور على هذا النحو كلما فقد الناس معرفة الدهاما Dhamma وتوقفوا تماماً عن ممارسة "الساسانا Sasana" ويحدث هذا حسب مصطلحاتهم التقليدية تقريباً كل 5000 سنة.

ويسجل التراث البوذي أسماء ما لا يقل عن 24 بوذياً سبقوا بوذا جوتاما وليس هنالك دليل على وجودهم كشخصيات تاريخية، وإنما وجودهم مؤكد "كحقيقة تجلت" وأعلنها بوذا جوتاما، وهكذا يتصور التراث البوذي فترة زمنية تقدر بمائة وعشرين ألف سنة سبقت الذي عاش فيه "جوتاما" في القرن السادس قبل الميلاد، غير أن هذه كلها ليست سوى أرقام رمزية.

إن قياس الزمن عند الرجل البوذي، وفي الفكر الهندي عموماً شاسع جداً، إذا ما قورن بمقاييس التاريخ الغربي، فهو يرتد في الماضي ارتداداً لا أول له ويمتد إلى الأمام امتداداً لا نهاية له ومسار زمان الساعة ليست له دلالة أولية، رغم أنه ليس بغير دلالة على الإطلاق، فإذا أمكننا أن نقول زمان الساعة أفقي الأبعاد يمتد من الحاضر إلى الأمام وإلى الخلف، فإن البعد الذي له مغزى مطلق عند الرجل البوذي هو بعد رأسي أو عمودي، إنه

---

[1] جفري بارندر، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ت: إمام عبدالفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة، 173، المجلس الأعلى للثقافة والفنون، الكويت، مايو 1993

يهتم بما حدث في هذا البعد داخل مسار الزمن المتقدم، ويرى من الضروري بصفة خاصة أن نوقظ في الناس بعض الوعي بهذا البعد مهما يكن هذا الوعي ممتعاً لأنه سوف يؤدي إلى حالة اليقظة أو إلى عالم آخر من الوجود، غير أن في ذلك استباقاً لما ينبغي أن نقوله حول تعاليم جوتاما بوذا، ولهذا يتعين علينا أولاً أن نقول كلمة عن حياته وتجاربه.

1- حياة جوتاما:

إن ما نعرفه عن حياة بوذا يقوم أساساً على شواهد من نصوص الشريعة، وأكثر هذه النصوص اتساعاً وشمولاً هي التي كتبت بلغة بالي Pali وهي إحدى لغات الهند القديمة، وتشكل هذه النصوص شريعة الكتب المقدسة لمدرسة ترافادا Theravada (البوذيون الترافيديون) في سريلانكا وبورما وتايلند وكامبوتشا (كمبوديا) ولاوس، رغم أن البوذيين من مدرسة ماهاينا Mahayana البوذية في الصين وكوريا واليابان ينظرون إليها كذلك باحترام (وسوف نعالج فيما بعد الفروق بين هذين النمطين من مدارس البوذية)، وتقدم لنا نصوص "بالي" كذلك شهادة على الظروف العامة للحياة الاجتماعية والدينية والسياسية في شمال الهند في فترة مبكرة من التاريخ البوذي، وهي شهادة أيدت بعض جوانبها المكتشفات الأثرية في المنطقة.

كان البوذا جوتاما وفقاً لما يقوله التراث ابنا لأحد قبيلة سكيا Sakya التي كان موطنها مدينة على تلال الهملايا تسمى كابيلافاستو Kapilavastu، وتقع في الإقليم الذي يعرف باسم نيبال، فها هنا في التلال الواقعة أسفل جبال الهملايا نشأ الشاب سدهاتا Siddhatta وقضى فترة رجولته المبكرة، وتزوج وأنجب ابنا هو "راهولا Rahula" وبدأ سدهاتا ينشغل ويقلق ولا يزال ابنه طفلاً بمشكلات أزلية مثل: لماذا يولد الإنسان؟ هل يولد فقط ليعاني المرض، ثم تنهكه الشيخوخة وفي النهاية يموت؟

وتروي النصوص كيف التقى على التوالي برجل يعذبه المرض، ثم برجل آخر في آخر مراحل الوهن والشيخوخة، ثم بجثة محمولة إلى مكان المحرقة، ومن خلفها يسير الحزانى من الأقارب والأصدقاء، وبينما هو يتفكر في هذه الوقائع وكيف أن هذا هو مصير كل إنسان، إذ رأى شخصاً رابعاً هو رجل مقدس حليق الرأس جوال متدين، وواحد من الذين نذروا أنفسهم للسعي إلى حياة الزهد لكي يعثروا على طريق للتحرر من عبث الحياة الظاهر.

وهؤلاء الرجال المتدينون الجوالون هم الذين يعرفون باسم "الشرمانيين Shramamas" ولم يكونوا ظاهر غريبة على الهند القديمة وهكذا تحول "سدهاتا" إلى هذه الحياة، حياة الزاهد المتجول، أملاً أن يجد حلاً لمشكلات الوجود البشري.

2- القادة الدينيون في الهند في القرن السادس قبل الميلاد:

كثيراً ما يصور هؤلاء الشرمان Shramanas أو المتجولون المتدينون في صورة مخالفة للشخصيات الدينية الرئيسية الأخرى في الهند في ذلك العصر، وأعني بهم البراهمة Brahmins أو الكهنة، إذ يقوم الشرمان في الأعم الأغلب بتعليم بعض العقائد الدينية والنظريات الفلسفية وهي عقائد متنوعة ومختلفة كانت تجعل الشرمان ينشغلون بالمجادلات الدينية ولكن الشيء الذي كان يوحد بينهم عموماً هو انهم يمثلون بدائل للمذهب البرهمي وطقوس التضحية والقرابين، ولما كان نظام القرابين الذي يترأسه البراهمة معقداً ومكلفاً فإنه لم يقدم الكثير مما يلائم رب البيت العادي، أو المزارع أو صغار التجار، ولهذا كان هؤلاء ينجذبون بقوة إلى تعاليم الشرمان، وكان الدافع المسيطر على معتقداتهم المختلفة هي فكرة التحرر من متاعب الحياة وذلك في أغلب الأحيان عن طريق التنظيم الصارم أو الزهد.

انضم "سدهاتا" إلى جماعة من النساك أو الزهاد، وظل فترة من الوقت يعمل بجدية تامة جاهداً في

السعي وراء الحقيقة الروحية بمنهج الزهد، وأخيراً وجد أنـه لم يقـدم كـثيراً في سعيه علـى الـرغم مـن أن نظام الزهد الذي اتبعه بلغ من الصرامة حداً جعله "جلداً على عظم" واقترب به كثيراً من الموت، فقرر أن ما يبحث عنه لا يمكن الوصول إليـه عـن هـذا الطريـق ولا عـن أي طريـق آخـر مـن الطـرق الـتي يمثلـها القـادة الـدينيون المعاصرون له.

3- الصحوة:

تـرك "سدهاتا" الزهاد ومضى في حال سبيله حتى وصل إلى ضفة نهر جايا Gaya، وهو رافد يصب في وسط نهر الكنـج، وجلس تحت شجرة البو Bo-Tree، وهناك بدأ في التأمل الجاد على طريقه الرجال المقدسين في الهند، عازماً أن يظل في تأمله على هذا النحو حتى يصل إلى الاسـتنارة الـتي يسعى إليهـا، ويخبرنـا الـتراث كيـف هاجمه الشيطان مارا Mara وبناته الثلاث وكيف حاولوا بحيلهم المختلفة أن يجعلوه يحيد عن تحقيـق هدفـه في أن يصبح بوذا "أي المستنير" غير أن جهودهم كلها ذهبت هباء، وبعد ليلة من الصراع الروحي أمكنه أن يتغلب على جميع العوامل الشريرة التي تربط الناس، في رأي البوذية بهذا العالم الفـاني النـاقص وهكـذا اسـتيقظ بـوذا ودخل في نطاق الوجود الأزلي المتعالي.

ويوضح التراث أنـه كـان باسـتطاعته عنـد هـذه النقطـة أن يظـل هكـذا دون أن ينشغل أو يهـتم بالعـالم الفاني الزائل لكن بوذا رحمة منه، وشفقة على جماهير الجـنس البشـري طـرح هـذا الإمكـان لكـي يكـرّس نفسـه خلال الفترة الزمانية الباقية من حياتـه الفانيـة لإعـلان الـدهاما Dhama أو الحقيقـة الأزليـة الـتي أيقظتـه. ومن ثم ظل في تأمله لـمدة أسـبوع واحـد آخـر ثـم لبـث فـترة يتجـول جيئـة وذهابـاً في المنطقـة المجـاورة لشـجرة "البو" وخلال هذه الفترة عاد إليه الشيطان "مـارا" مـن جديـد وحثـه وقـد أصبـح الآن بـوذا أن يهجـر عـالم الفـانين هـذا، ويسـتمتع بغبطـة النبانـا Nibbana، وإن كانـت كلمـة النرفانـا Nirvana السنسـكريتية أكثـر شيوعاً فأجابه بوذا بقوله: إنه كان لا بد لـه أن يعلـن أولاً الـدهاما Dhamma للآخـرين، ولا بـد أن يـرى نظـام الرهبان وقد استقر وعندها فقط يغادر نهائياً هذا العالم الفاني.

ويقال إن أول موعظة ألقاها بوذا عن الدهاما (الحقيقة الخالدة) كانت في الهواء الطلـق في حديقـة غـزلان "بنارس" وتعرف هذه الموعظة في التراث البوذي باسم "موعظة عجلة الداهما" ومن المرجح أن الشـكل الـذي حفظ به نص هذه الموعظة في لغة بالي Pali كان نتاج فترة متأخرة، رغم أنها قـد احتـوت علـى بعـض العناصـر الأساسية في الفكر والممارسات البوذية المبكرة (وسوف نشرح المعالم الرئيسية لهذا المذهب المبكر في بعد).

4- بداية الجماعة البوذية:

بدأ بوذا منذ ذلك الوقت يجذب إليه التلاميذ الذين كانوا شغوفين لسماع المزيد من تعاليمه، والاسترشـاد بالطريق (ماجا Maga) الذي يتحدث عنه ولقد كانت تعاليم بوذا توجه إلى كل الناس بغير استثناء سواء كـانوا من علية القوم، أو من أرذلهم كما عبرت عنها بألفاظ ذات معنى حتى بالنسبة لأبسط النـاس وذلـك علـى خـلاف تعـاليم البراهمـة وغيرهـم مـن فلاسـفة الهنـد القديمـة، وهـم الـذين حفظـت فلسـفتهم في بحـوث عرفـت باسـم اليوبانشاد (وهو اسم يشير إلى حلقة خاصة من التلاميذ).

ولقـد عـرض بـوذا هـذه التعـاليم في مجموعـة كـبيرة مـن الحكايـات والأمثـولات والتشـبيهات والطرائـف وأمثالها من أساليب التعليم الشعبي، وكان باستمرار يشرح ذلك بطريقـة تـثير اهتمـام النـاس وتشـجعهم علـى أن يلزموا أنفسهم على نحو شخصي "بالطريق" الذي عن طريقه وحـده، يمكـن أن يـأملوا في الوصـول إلى فهـم تـام

وعميق للحقيقة، وهذا التأكيد على أهمية الحاجة إلى التحقق الشخصي مما تم قبوله في البداية على أساس الإيمان قد ظل هو السمة الغالبة على الممارسات البوذية حتى يومنا الراهن.

كان أتباع بوذا خلال الأربعين سنة التي قضاها في ممارسة نشاطه العام، من جميع الطبقات ومن كافة المهن والأعمال، وقد احتقر البوذيون نظام الطبقات المغلقة الهندي المتزايد فعندما ينضم رجل إلى نظام «السنغا Sangha» وهو نظام أولئك الذين انشغلوا طول الوقت بالسعي وراء الحياة البوذية المقدسة لا يهم من أية طبقة أو طائفة جاء، لأن احترام أعضاء النظام إنما يكون بناء على درجة قداستهم فحسب، أعني بناءً على عمق تجربتهم في نظام «السنغا» وقد كانت هناك كثرة أخرى إلى جانب أولئك الذين دخلوا النظام، ممن ظلوا أتباعاً عاديين يمارسون قواعد الحياة البوذية لرب البيت حتى يأتي الوقت الذي يقررون فيه الانخراط في حياة الرهبان البوذيين فيصبحون مثلهم بلا مأوى ولا مقتنيات مكرسين أنفسهم أساساً لحياة التأمل.

5- تطور النظام:

كان بوذا وتلاميذه في البداية يشكلون جماعة من «الشرمان» المتجولين، ولم تتبن هذه الجماعة طريقة مستقرة في الحياة إلا فيما بعد وغطيت منطقة وسط وادي نهر الكنج كلها بمدنها المختلفة كبيرة أو صغيرة بجماعة الرهبان البوذيين الجائلين ذهاباً وإياباً، حتى أصبح اسم «حكيم سكياس» (بوذا) معروفاً معرفة جيدة ومحترماً للغاية بطول هذه المنطقة وعرضها.

وكانت ظروف العصر مواتية لنمو الجماعة البوذية فقد اختفت الاتحادات القبلية قبل قدوم النظم الملكية الأكثر والأشد عدوانية كالنظام الملكي في منطقة مجاذا Magadda بعاصمته بتليبوتا Pataliputa (بتنا Patna).

ومع اختفاء الجمهوريات اختفت كذلك طرق وأساليب الحياة القديمة المألوفة، وكان تنظيم النظم الملكية أوضح وغير شخصي أكثر، ولذلك سر الناس أن يجدوا في الجماعة البوذية التي نظمت على غرار الاتحادات القديمة شيئاً من الحياة المشتركة التي فقدوها، وفضلاً عن ذلك أدت الظروف المضطربة للعصر إلى ظهور أسئلة كهذه بمزيد من الحدة: لماذا نعاني نحن البشر؟ وما الغاية النهائية من الحياة البشرية؟ وما إلى ذلك، وقد وجد الكثيرون إجابات شافية عن هذه الأسئلة في التعاليم البوذية.

لم يكن بوذا وتلامذته يتجولون طوال العام إذ يصبح التنقل مستحيلاً لمدة ثلاثة أشهر، أو نحو ذلك، وهي فترة الأمطار الموسمية الغزيرة في شمال الهند وكانت مجموعات الرهبان البوذيين تلجأ خلال هذه الفترة إلى أماكن أشبه بالمخابئ حيث يعيشون حياة جماعية ثم يعودون بعد أن تنتهي فترة المطر إلى التفرق في أماكن شتى مرة أخرى، ولكن مع مرور الزمن امتدت هذه الممارسة للحياة المشتركة خلال انحسار المطر إلى فترة ما بعد انتهائه حيث بدأت جماعات من الشرمان البوذيين في الاستقرار.

6- استقرار البوذية في الهند:

لا يتضح من الشواهد المتاحة طبيعة التسلسل التاريخي للكهانة البوذية، ويبدو من التراث المروي أنه عندما توفي بوذا في سن الثمانين كان قد أصبح شخصية شهيرة ومحترمة للغاية كما كان له أتباع ومؤيدون من الأغنياء والفقراء على السواء، فقد كان ملك «مجاذا» المسمى بمبزار Bimbisara واحداً من أخلص تلاميذه، ويبدو ان موقف بوذا تجاه النظام الملكي كان يشوبه بعض الالتباس إذ تدل بعض الأقوال المنسوبة إليه على أنه نظر إلى ممارسة الملكية بوصفها عقبة في سبيل السعي إلى الحياة الدينية وأنها مصير ينبغي تجنبه إذا أمكن، ويبدو من ناحية أخرى أنه أخذ بوجهة النظر التي تقول أن الملك إذا كان لديه استعداد طيب نحو «الحقيقة البوذية» يستطيع أن يفعل الكثير لتيسير التطبيق المؤثر للحياة البوذية على رعاياه، وذلك بأن يؤكد وجود عدالة اجتماعية داخل مملكته وأن أحداً لا يعاني من الفقر أو الحاجة كما لا تسنح الفرصة لأحد لكي يزداد ثراء على نحو فاحش.

ونحن نجد هنا تطبيقاً للمبدأ الذي تميزت به البوذية ألا هو «الطريق الوسط» وهو يعني الطريق

الذي يقع بين حياة الحس والمتعة المسرفة وبين حياة الزهد والتقشف المتطرفة ولقد رفض بوذا نفسه هاتين الحياتين المتطرفتين في مسار حياته وهو يدنو من البوذية، والظاهر أن خلق الظروف المثالية لتحقيق حياة بوذية بأكبر عدد ممكن من المواطنين كان في نظر بوذا هو المهمة الحقيقية للملك الورع، فالنظام الاجتماعي العادل تفترضه سلفاً تعاليم بوذا بدلاً من أن تأمر به، على الرغم من أننا لا نفتقر إلى الإشارات الكثيرة في تعاليم بوذا التي تقول بوضوح أن هذا النمط من الحياة الاجتماعية هو الذي تهدف إليه ولهذا السبب فإن المؤرخين الهنود المحدثين من أمثال "د. د. كوزامبي D.D. Kosamvi" و"روميلاثابر Romila Thaper" يعتبرون البوذية في بدايتها "فلسفة اجتماعية" يجد أي حاكم صالح أنه من الضروري أن يتوافق معها.

7- وفاة بوذا:

سجلت الأسابيع القليلة الأخيرة في حياة بوذا، على خلاف السنوات السابقة بشيء من التفصيل في مقال "حول الدخول في النرفانا النهائية" ماهابارينيبانا سوتا Mahaparinibbana Sutta وها هنا نجد الشيطان "مارا" يواجه "بوذا" مرة أخرى على نحو ما فعل مرات عديدة خلال السنوات التي انقضت منذ أن أصبح "بوذا" وإن كان دائماً قد تراجع مهزوماً مدحوراً، وفي هذه المرة أيضاً يلح على بوذا أن ينسحب من الحياة الأرضية ويدخل النرفانا الأخيرة، ولقد تلقى الشيطان هذه المرة ما يبدو أنها إجابة مقبولة، فقد أكد له بوذا أن هذه النهاية ستكون بعد ثلاثة أشهر من ذلك اليوم.

غير أن الرواية تبين بوضوح أن الشيطان مارا لم يجد في هذه الإجابة أي لون من الراحة فنظام الأخوة في البوذية ونظام الأخوات فيها وكذلك أنظمة العامة من التلاميذ من الجنسين قد استقرت الآن تماماً، وبعد سبعة أيام من وفاة بوذا في مدينة كوشنجارا Kushingara (وفي السنسكريتية كوزنجارا Kusinagara) وهي مدينة صغيرة (اسمها الآن كازيا Kasia) إلى الشمال الغربي من بتنا Putna وبالتحديد جنوب حدود نيبال تم إحراق جثته وأقيم احتفال مهيب بهذه المناسبة على غرار ما كان يحدث في حالة وفاة الملك في تلك الأيام وقسم رفاته (ما تبقى من حرق الجثة) بالتساوي على ثماني مجموعات ونقلت كل جماعة نصيبها حيث أقامت فوقه ضريحاً مقدساً على غرار أحد أشكال تخليد وتكريم الموتى المعروفة في الهند باسم "ستوبا – Stupa" وأصبح هذا الضريح عند عامة البوذيين مركزاً لعبادتهم ثم تطور إلى الصورة التي عرف بها في سريلانكا وجنوب شرق آسيا إلى ما يسمى الباغودا Pagoda على نحو ما سنذكر فيما بعد.

8- مذهب بوذا:

سيكون من الحمق أن نفترض أن أية عقيدة دينية أصيلة يمكن تركيزها في بضع صفحات مضغوطة، ثم تقديمها كعينات للباحث المهتم ليأخذ منها ما يريد، ولا يصدق هذا على شيء كما يصدق في حالة العقيدة البوذية، لأنها ببساطة ليست نسقاً أيديولوجياً قصد به التقييم العقلي، ويصر البوذيون وهم على حق على "أنك إذا أردت أن تفهم العقيدة البوذية فلا بد لك أن تمارسها"، فتعاليم العقيدة أريد لها منذ البداية أن ينفذها أولئك الذين ارتبطوا بالحياة البوذية وأن ترتبط بمواقف الحياة عند التلميذ، خطوة خطوة، وهذا هو أسلوب ممارستها في آسيا حتى يومنا الراهن، ومع ذلك فإن ما يمكن نقله مطبوعاً ومضغوطاً هو الوصف العام لوجهة النظر البوذية من الموقف الإنساني، والحاجات الروحية للإنسان، وهي التي يعترفون أن بوذا بلغهم عناصرها الجوهرية.

9- الحقائق الأربعة المقدسة

يمكن لأي عرض لهذه العقيدة أن يبدأ بأي نقطة من بين عدد من النقاط، ومن المناسب هنا أن نبدأ بأفضل العروض التمهيدية المعروفة وهي تبدأ بما عرف عند البوذيين "بالحقائق الأربعة المقدسة" أولى هذه

الحقائق: التأكيد على أن الوجود الفاني كلّه يتسم «بالدوخا Dukkha» وهي كلمة تشمل جميع المعاني التي تحملها كلمات المرض والشر والضيق أو السخط والنقص والداء أو العلة، فهناك أوقات في حياة الإنسان قد تمتد لفترات طويلة لا يدرك فيها المرء عن وعي هذه الخصائص كلها ولكنها تؤكد نفسها في النهاية ويمر المرء بتجارب مرة فيشعر أن الأشياء ليست على نحو ما ينبغي أن تكون عليه ولا كما يتمنى لها المرء أن تكون، وكلما كانت حساسية الإنسان مرهفة ازداد وعيه بهذه الحاجة الأساسية لكل وجود فان.

الحقيقة الثانية هي ما يسمى «بالسامودايا Samodaya» أو «نشأة» هذا الإحساس بالضيق وهو يأتي من الشهوة أو الرغبة ويقصد بها عطش الروح البشري الدائم إلى استهلاك الأشياء أو التجارب أو الأفكار، وهو في الواقع ميل الفرد للتحكم في البيئة من حوله واستغلالها في إشباع ملذاته.

الحقيقة الثالثة هي «النيروذا Nirodha» أو «كف» الرغبة، أي وضع حد للرغبة الفردية الأمر الذي يعني كذلك وقف تجربة «الدوخا» وهذا التوقف يعادل «النرفانا» وهي الحالة المثالية للوجود، فأن تكون في هذه الحالة المثلى معناه أن تكون في حالة «النبوتا Nibbuta» وهي كلمة تستخدم في الحياة اليومية في الهند وكانت تعني في عصر بوذا «البرودة» بمعنى حالة البرودة التي تعقب الحمى، أعني حالة الصحة والعافية ولقد كانت كلمة النبوتا تعني في الاستخدام البوذي الخاص وصفاً للإنسانية المثالية التي هدأت أو بردت من حرارة الانفعالات الرئيسية الطاغية من الكراهية والجشع والوهم (والأفضل من ظلام الروح أو عمى الروح).

الحقيقة المقدسة الرابعة: إن هناك طريقا يمكن أن يسلكه المرء لإيقاف الرغبة والوصول إلى مثل هذه الصحة، وإلى مثل هذه الحالة النقية من الوجود التي تحدثنا عنها فيما سبق وهذا هو «الطريق Magga» الذي أراده بوذا، والذي يمكن كذلك للآخرين أن يتعلموا كيف يسلكونه.

10- الطريق البوذي

أ- الأخلاق

إن الوصف الأساسي والقديم للطرق هو أنه ذو ثلاث شعاب هي: الأخلاق والتأمل والحكمة، وهي ليست ثلاث مراحل متعاقبة يمر المرء بالواحدة منها تلو الأخرى، وإنما هي شعاب أو دروب نسير عليها جميعاً في وقت واحد بيد أن للأخلاق أولوية خاصة، فبدون الجهد الجاد في مراعاة المبادئ الأخلاقية لن تكون ثمة ممارسة فعالة ومؤثرة للتأمل.

ويعبر عن القواعد الأخلاقية الخمس الأساسية بالنسبة للرهبان ولعامة الناس على حد سواء في صيغة تستخدم بانتظام في العبادات اليومية، ويمكن ترجمتها على وجه التقريب كما يلي: «أتعهد بالإحجام عن إلحاق أي أذى بالكائنات وأن لا آخذ شيئاً لم يعط لي (أي أن امتنع عن السرقة)، وبأن أمتنع عن الممارسات الجنسية اللاأخلاقية وعن الكذب، وتناول الخمر والمخدرات التي تذهب العقل» وهناك درجة أكثر تقدماً في النظام الأخلاقي يتبعها البعض من عامة الناس وتعتمد على مراعاة ثلاثة مبادئ إضافية هي: أن أمتنع عن تناول الطعام بعد الظهر، وأن أمتنع عن الرقص والغناء وألعاب التسلية وأن أمتنع عن استخدام أكاليل الزهور أو مستحضرات التجميل وأن لا أتزين بأي نوع من أنواع الزينة وهذه الإضافات إلى قاعدة الحياة لعامة الناس يؤخذ بها في الغالب أيام العطلات والأيام المقدسة كتعبير عن عمق الإيمان.

ومجموعة القواعد الثمانية هذه هي التي يشير إليها البوذيون الجادون عندما يتحدثون عن «مراعاة المبادئ الثمانية في الأيام المقدسة في المعبد والدير» وهذه المبادئ ينبغي ألا تختلط مع الطريق ذي الشعاب الثمانية، لأنها مجرد تطوير أبعد وأوسع للبنية الثلاثية الأصل للأخلاق والتأمل والحكمة وسوف نعرض لها في القسم التالي وينبغي على أعضاء النظام في جماعة «السنغا Sangha» مراعاة المبادئ الثمانية في جميع الأوقات مع إضافة مبدأين هما الامتناع عن قبول الذهب والفضة، والامتناع عن استعمال فراش وثير وهناك

التزامات وواجبات أخلاقية واجتماعية أخرى يتعين على الرهبان والعامة مراعاتها، وسوف نشير إليها عندما نتحدث عن المسؤوليات الاجتماعية، قد يبدو حتى الآن أن طريق البوذية سلبي إلى حد كبير، أعني أنه يعتمد فيما يظهر على الامتناع عن أنواع مختلفة من الأنشطة التي تعتبر ضارة بالتقدم الروحي، وقد يبدو كذلك أننا ننقل الشيء الكثير حتى الآن عن المذهب البوذي، والواقع أن النقطة الأولى الهامة في هذا المذهب هي أن الحياة الأخلاقية الطيبة هي الأساس الذي يجب أن يبدأ منه فهم الطبيعة الحقة للأشياء، وتقول تعاليم بوذا إن هذا هو نوع الحياة الأخلاقية الذي ينبغي اتباعه.

ب- التأمل:

والجانب الرئيسي الثاني من الطريق الذي وضع بوذا معالمه هو التأمل، فالسلوك الحق ينبغي أن يصحبه الفكر الحق أو المواقف الحقة، والفكر والعمل معاً مرتبطان بالوجود الحق، لأن تنمية الفكر الحق أو المواقف الحقة (أو النصائح السديدة) أي السليمة من الناحية الأخلاقية هي من أول أهداف التأمل والتأثير المتبادل بين الفكر والعمل موجود في الوصف المفصل للحياة البوذية بوصفها طريقاً ذا ثمان شعب، والبنود الثمانية وعلاقتها بالتخطيط الثلاثي للأخلاق والتأمل والحكم يمكن أن تعرض على النحو التالي:

1. الفهم الحق الإيمان الحكمة.
2. الفكر الحق كبداية كنهاية أو غاية.
3. الكلام الحق.
4. الفعل البدني السليم الأخلاق.
5. المعيشة الحقة.
6. الجهد الأخلاقي الحق.
7. الانتباه العقلي السليم تأمل.
8. التركيز الحق.

وسوف نرى أن مسلسل: الأخلاق، التأمل، الحكمة، يسبقه الإيمان بصورة مبدئية، وفي بداية الحياة البوذية نجد أن الفهم الحق (أي فهم طبيعة العالم والموقف الإنساني) والفكر الحق (أي الموقف الذهني الداخلي الحق)، يعتمدان على قبول التفسير الذي قدمه بوذا للأشياء، ولكن في النهاية، وبعد أن نحيا حياة بوذا الأخلاقية والتأملية، يصبح ما سبق قبوله عن طريق الإيمان موضوعاً للمعرفة المباشرة أو الحكمة ويصبح الفهم الشخصي للحقيقة ممكناً حيث كان ينبغي قبوله في البداية اعتماداً على ارتباطه بهذا التحقق النهائي من خلال مسار الحياة البوذية.

يكفي أن نقول هنا بالنسبة للتأمل إنه في حين أن تعاليم بوذا كانت تشتمل على إشارات كثيرة لممارسات التأمل العملية فإن موضوع التأمل نفسه من حيث مراحله المختلفة وفوائده المتعددة كان أحد الموضوعات التي ينظر إليها في تراث البوذية على أنها تعلّم على أفضل وجه عن طريق الإرشاد الشخصي من قبل أستاذ أو معلم للتأمل ولا بد أن يوضع في الاعتبار الموقف الشخصي للتلميذ ومزاجه ونوع شخصيته ومنهج التأمل المناسب له.

جـ- الحكمة:

إن السمات الرئيسية للحكمة التي يصل إليها في النهاية من يحيا الحياة البوذية، متخذاً من وصايا بوذا مرشداً تعرضها تعاليم بوذا ولكن ينبغي التأكيد على أن وجهة نظر بوذا هي أن الحقيقة حول طبيعة الأشياء التي أدركها بوذا وأعلنها لن تفرض على المتعلق بالدنيا أن يقبلها مباشرة فالفهم الشخصي لهذه الحقيقي هو الحكمة، وهو الهدف من الطريق البوذي ولكن بلوغ هذه الحكمة يقتضي الارتحال عبر هذا الطريق.

والسمات الرئيسية للحكمة التي أعلنها بوذا هي كالآتي: لقد لاحظنا فيما سبق أن الحياة كلها ﷺدوخا Dukkhaﷺ ولا بد أن نضيف إليها خاصية عامة أخرى للحياة الفانية، وهي أن ﷺالكل زائلﷺ أو ﷺأنيكا

Anicca« (وفي اللغة السنسكريتية أنيتا Anitya)، أي عدم الدوام، لا شئ يمكن أن يبقى نفس الشيء أو أن يظل على حاله، فالكون كله الذي يمثل أمام الإدراك الحسي هو في حالة تدفق مستمر، والناس لا ينظرون إلى الأشياء على أنها دائمة إلا على سبيل الخطأ، وهم يخطئون حين يتصورون أنها أساساً على ما هي عليه عبر جميع الأحداث العارضة التي تمر بها، ويقودنا إدراك هذه الحقيقة إلى حقيقة أخرى وهي »العلامة« أو الخاصية الثالثة للوجود الأرضي، وأعني بها »أناتا Anatta (في اللغة السنسكريتية Anatman) وهي الحقيقة ذات الأهمية القصوى التي تقول أنه لا يوجد روح دائمة ثابتة وحقيقية (Atman) داخل الفرد الإنساني.

ويرى بوذا أن الناس في حمقهم يعتقدون بوجود مثل هذا الكائن الحقيقي الذي لا يتغير داخل كل فرد، إنهم يفكرون ويتصرفون على هذا الأساس فيحارب بضعهم بعضاً للدفاع عن تلك الأرواح الفردية الخالدة المزعومة أو لإنقاذها . ولقد أعلن بوذا معارضاً بعض فلاسفة الهند المعاصرين له الذين يعلمون الناس أن الحقيقة الكونية النهائية (وهي برهمان Barahman) متحدة مع الروح (Atman) أعلن بوذا أن الأرواح البشرية تتألف من التحام زمني مؤقت لخمس مجموعات من العوامل (أو الخندات Khandhas) أولاها عوامل بدنية والمجموعات الأربع الأخرى غير بدنية.

11- التدفق المستمر

يستغرق اتحاد هذه المجموعات الخمس لحظات مؤقتة فهي في تدفق مستمر وفي النهاية عند موت الفرد يتوقف ارتباط هذه العوامل ولا يبقى منها شيء، وهذه المجموعات الخمس من العوامل هي:

1. الصورة البدنية.
2. الإحساس.
3. الإدراك الحسي.
4. الإرادة.
5. الوعي.

وينبغي أن نلاحظ أن مذهب بوذا لا يؤكد أنه لا شيء خالد، وإنما يذهب فحسب إلى أن (هذا الشيء لا يمكن أن يوجد في الفرد البشري المنعزل).

لقد أنكر بوذا حقيقة الروح الفردي . وهذا الإنكار هو أهم ما يميز مذهبه عن مذاهب الفلاسفة الدينيين الآخرين في الهند ولهذا نظرت هذه المذاهب الفلسفية إلى آرائه على أنها هرطقة، وقالوا إذا أنكرنا الروح فإن السعي الأخلاقي سيكون بلا قيمة، ولن يكون هناك أساس للعدل الأخلاقي . وإذا لم تكن هناك روح باقية وثابتة فلن يكون هناك من يستحق المدح أو الذم والثواب أو العقاب، وإذا لم يجن الإنسان ثمار أعماله الصالحة أو الطالحة فما الذي يجعله يهتم بطريقة حياته؟

هذا الالتجاء إلى المصلحة الذاتية كباعث محرك للحياة الأخلاقية بدا عندئذ للكثيرين ولا يزال حتى الآن، وجهة نظر صحيحة كل الصحة يقتضيها الحس السليم بالأشياء، ولا يمكن التخلي عنها إلا لصالح الفوضى الأخلاقية والاجتماعية . وقد كانت هذه الحجة من القوة بحيث نشأت حتى بين البوذيين أنفسهم فرقة غير تقليدية عرفت باسم »الشخصانيين Personalists« ذهبت إلى أنه على الرغم من أن بوذا أنكر حقيقة الروح فلا بد أنه أكد حقيقة الشخص بوصفه الأساس الدائم للوجود.

لكن بوذا في رفضه ما اعتقد أنه وهم »الذاتية Selfhood« الذي ينبغي أن يبدد بواسطة الأنظمة الأخلاقية والتأملية للحياة البوذية، قد أكد حقيقة عالم أوسع للوجود لا ينحصر داخل حدود »الأنا« أو ذاتي،

أو ملكي mine، كما ألح على الناس مبيناً أهمية تدمير هذه النظرية المتمركزة حول الذات Egocentric وهي النظرة التي تفرض بالضرورة أن تتألف الحقيقة الروحية من كثرة من موجودات متمركزة حول ذاتها، وذلك لكي يستطيع الناس أن يعيشوا حياة أوسع وأكثر حرية، وهي الحياة التي تجاوز الحدود الضيقة لرغبات الفرد وشهواته، الحياة المتعالية المتحررة من الرغبة التي هي النرفانا Nirvana والسعي نحو هذه الحالة المتعالية هو الذي يزودنا بكل دافع ضروري للكفاح الأخلاقي طبقاً لوجهة النظر البوذية وهو الطريق الذي دعت الناس أن يسلكوه، ولقد كان بوذا يتكلم من موقع رجل خبر ما تحدث عنه، وفي مثل هذا الموقف الممتاز لا نستطيع في الواقع أن نقول إلا ما قاله بوذا وهو (إيهي باسيكوا) Ehi Passiko أي ﴿تعال وانظر﴾.

الهندوسية[1]

أديب صعب

ميزت أديان الهند الكبرى، وهي الهندوسية والجاينية والبوذية، بين عالم الظاهر وعالم الحقيقة وذهبت إلى أن طريقة الخلاص تقوم على الانعتاق من المادة أو التحرر من المظاهر المضللة في عالم الخبرة المادي، فالحقيقة في نظر المعلمين الهنود، مخبوءة وغير ظاهرة، ولا تتجلى إلا على نحو ناقص جداً في العالم المحسوس أمامنا، من هنا رفضوا الحاضر وسعوا إلى المطلق.

الهندوسية طريقة تفكير وحياة واسعة جداً، نجد فيها مكاناً للتعددية والأحدية والازدواجية، وكذلك لممارسات طقسية متنافرة، ومن أهم ما يميز الهندوسية في مرحلتها الأولى التشديد على إطاعة قوانين العشيرة لكي يولد الإنسان في حياة ثانية أكثر سعادة من حياته الحاضرة، وهي نشأت على أيدي الآريين الذين بدأت أمواجهم المتعاقبة تتدفق إلى الجبال في الشمال الغربي من الهند نحو العام 1700 قبل الميلاد، وعبر البوابة نفسها دخل الدرافيديون قبل ذلك الحين، والسكيثيون والمسلمون العرب لاحقاً.

كان أثر الآريين على الهند كبيراً، وهم من الأوروبيين الشماليين، البيض البشرة والطويلي القامة، ولقب الآريين الذي تبنوه لأنفسهم يعني "الأشراف أو المميزين"، واتجه بعضهم نحو بلاد فارس، ومنهم جاء اسم "إيران" وفي الهند نظروا إلى أنفسهم نظرة تفوق، وإلى الشعب الدرافيدي الأصلي، القصير القامة، والقاتم البشرة، نظرة ازدراء، وربما كان الدرافيديون أنفسهم اعتبروا القوم السابقين أدنى منهم، لكن دين الشعبين الآري والدرافيدي وحضارتهما امتزجا بعد قرون، وإن ظل التمييز الطبقي قوياً.

ومع اتجاه الآريين جنوباً عبر سفوح الهملايا، عرفوا الزراعة بعدما كانوا محض رعاة، وصنعوا شراباً قوياً اسمه "سوما" معصوراً من نبتة غير معروفة اليوم، كانوا يشربونه ممزوجاً بالحليب ويقدمونه إلى الآلهة اعتقاداً منهم أنها تحبه مثلهم، وكان لكل قبيلة منهم زعيم يدعى "راجا" وهي عبارة "rex" اللاتينية التي تعني "الملك"، ولم ينقض على وجودهم في الهند وقت طويل حتى ذاعت قصصهم وملاحمهم الشفوية وضمنها صلوات وابتهالات كل الكهنة يرفعونها إلى الآلهة.

من تلك العقائد والصلوات نشأت أولى كتاباتهم المقدسة التي تقع عليها في كتب الفيدا الأربعة، وأهمها كتاب "المعرفة الملكية" (Ring Veda) وهو يقع في عشرة أجزاء ويحوي 1028 نشيداً شعرياً في مديح الآلهة وقد تناقلها الناس قروناً إلى أن تم تدوينها في القرن الثامن قبل الميلاد، وهي مرفوعة إلى إله أو اثنين أو أكثر، وعبارة "Deva" الهندية، التي تعني "الإله" هي من اصل واحد مع اللاتينية "Deus" والأوروبية "Deity".

معظم آلهة الفيدا قديمة جداً، ومنها إيندرا إله العواصف والحرب وقد أجله عباده أيما إجلال، وتصوروه ذا جثة ضخمة وشعر طويل ولحية كثة يبعث منها صوته الأجش، ومن القصائد المرفوعة إليه واحدة نقرأ فيها:

"في قبضة يديه الجياد والقطعان والقرى وكل العربات، إنه خالق الشمس والضحى ومحرك المياه 000 بدونه لا يرتفع إنسان وفي الحرب يدعونه لنصرتهم إنه مثال كل شيء ومحرك كل ساكن"، ومن آلهتهم رودرا الذي كان مستهاب الجانب لأنه مطلق العواصف الهوجاء المنحدرة من جبال الهملايا، ومن الصلوات القليلة المرفوعة إليه واحدة تقول: "لا تقتل كبارنا ولا صغارنا، لا طفلنا الذي ينمو ولا الرجل الذي شب ونما، ولا تقتل لنا أباً أو أماً، ولا تقتلنا يا رودرا، لا تقتل قطعاننا ولا جيادنا، ولا تهلك بسخطك أبطالنا فنحن نقدم لك الذبائح على

---

[1] أديب صعب، الأديان الحية: نشوؤها وتطورها، دار النهار للنشر.

الدوام"، وتقع في هذه الفيدا على عيون الشعر في وصف آلهة الطبيعة، وهناك آلهة "سريعة كالريح، متلفقة بالمطر، إنها مطرية السماء"، ومنها فايو (Vayu) إله الريح، وفيشنو (Vishnu) الذي يقطع الأرض والفضاء في ثلاث خطى خفيفة معتقاً العالم من ظلمة الليل.

ومن الآلهة القديمة ياما، وهو أول إنسان مات، فصار إله الموتى، وحاكمهم والحكم على أفعالهم، وتدعو الفيدا إلى إجلال "الملك ياما الذي يجمع الناس معاً.

وهناك إله متفوق هو فارونا (Varuna) إله النظام، وهو من يصنع النظام الطبيعي والخلقي في كل مكان، ويحمي الطبيعة من القوى التي تعمل على تقويضها، والإنسان من الخطيئة والشر، وهو الحكم على أفعال البشر، وعندما يخطئ المرء عن جهل أو عن معرفة، ضد أخ أو صديق أو جار أو غريب، فهو يرفع الصلاة إلى فارونا كي يسامحه.

وكانت المعابد غير موجودة في القديم، والعبادة تحصل في الهواء الطلق، وعندما أقام الآريون المعابد لاحقاً صاروا يرفعون العبادة بفرح، وفي القديم كانوا يقدمون الهبات إلى الآلهة، كالحليب والحبوب والماعز والغنم والبقر، وأهم تقدماتهم الجياد، وكانوا يحفظون مقاعد لكي تستريح عليها أرواح الأسلاف غير المرئية، فتشارك معهم في الصلاة وتقديم الذبيحة ومع الوقت تطورت الطقوس، وصار هناك كهنة يتعاونون على إقامة الخدمة، وأهم هؤلاء البراهميون الذين يؤدون الخدمة الأساسية، وهي البراهما أو صلاة الطلب، ولم تكن الذبيحة تتم من دون حضور آغني، إله النار عموماً ونار المذابح خصوصاً، الذي تتلى صلوات خاصة لاستحضاره، وكما النار تطهر وتنظف، يرى الهندوس أن يفعل ذلك آغني بانتزاعه الخطيئة والشر، فهو يطرد الشياطين ويحمي المنزل الذي يحل في موقده كما يبارك الزيجات ويتزوج العذارى روحياً ويؤاخي الرجال.

ونجد في الفيدا آلهة أقل قدماً، وعددها ثلاثة كما عند الفرس والحثيين والإغريق والرومان وهي: (1) دايوس بيتار، أي السماء — الأب، وهو شبيه بالإله الإغريقي زفس والروماني جوبيتر،(2) بريثيفي ماتار (Prithivi Matar) أي الأرض — الأم، (3) ميترا، وهذا إله ذو بعد خلقي، يمثل المحافظة على الإيمان والعقيدة.

مع نهاية المرحلة الفيدية كانت طبقة رجال الدين قد نمت قوة وعدد، وصار عملهم الانصراف إلى الطقوس والبحث عن المعرفة والحكمة، وراحوا ينشدون مبدأ وحدة الأشياء، هكذا تبرز في صلوات الفيدا المتأخرة شخصيات حاسمة مثل فيشفاكارمان (Vishvakarman) "الذي عَملُه الكون" وبراجاباتي (Prajapati) "سيد الخلائق" أو "الخالق" وبوروشا (Purusha) وهو روح الإنسان والتي ضخمت حتى صارت كونية، بل بمثابة روح الكون التي أعطت الحياة لكل خليقة حية، خالقة العالم من ذاتها، وفي نهاية المرحلة برزت أناشيد تشهد على الروح الفلسفية التي اكتسبها الحكماء أو الكهنة، ومما تتحدث عنه خالق العالم: "إنه واحد ولكن يسمونه إبندرا، ميترا، فارونا، آغني".

مع نهاية القرن السابع قبل الميلاد كان الآريون قد تركزوا في وادي نهر الغانج وأقاموا عدداً من المقاطعات المستقلة، جعلوا الحكم في بعضها ملكياً وراثياً وفي بعضها شعبياً تمثيلياً حيث يتولى مجلس مركزي من الأعيان حكم القبيلة، ونشأت أربع طبقات، ثلاث منها آرية هي الأشراف والكهنة والناس العاديون من عمال وفلاحين وحرفيين، والرابعة طبقة العبيد، وهي من الملونين غير الآريين، وميزت الطبقات الآرية نفسها بشدة عن الملونين، هكذا نشأت مشكلة اللون، وصارت كلمة "Varna" أي اللون تعني "الطبقة"، ولم تقتصر المحرمات على الزواج، بل امتدت إلى بقية العلاقات كالصداقة، ومع الوقت نشأ صراع بين رجال الدين والأشراف، إذ ادعت كل من الطبقتين الخلق الإلهي في التفوق، وتمت الغلبة أخيراً لرجال الدين الذين أغدقوا على أنفسهم أهمية تفوق تلك التي للآلهة، وادعوا حكم الكون والسماء والجحيم، وزعموا أن في إمكانهم تبديل مجرى الأحداث الكونية عن طريق طقوسهم التي كانت تستمر أحياناً أسابيع وأشهر، وصار الناس يعاملونهم في بيوتهم كأنهم

آلهة، وأنتجوا أدباً اسمه «البراهمانيات» أضافوه إلى الفيدا.

والبراهمانيات أساساً محاضرات أو أجزاء مـن محاضـرات كانـت تلقـى علـى المرشـحين للكهنـوت في المعاهـد الخاصة، ودونت للمرة الأولى نحو العام 300 قبل الميلاد، وجلها تفصيل للطقـوس الـتي تـرافـق التقـدمات، لكنهـا تنطوي على إشارات إلى العقائد، مثل عقيدة الخلق ومبدأ الوحدة في الكـون، وتشـير بقـوة في اتجـاه التوحيـد، هنـا يغدو براجاتي، الذي نجده في الفيدا رباً للخلائـق، براهمـا سفايانيبو (Svayanibhu)، أي الـذي يحيـا بذاتـه، وهو خالق الكون، ويبدو أن الكهنة وحدوا بين الإله الذي يرفعون إليه الصلاة لكي يتدخل في سـير الأشـياء والإلـه الذي خلق الأشياء.

نجد في البراهمانيات إذاً، تطوراً فكرياً نحو التوحيد، أي فكرة الإله الواحد، أما الفلسفة الدينيـة الأولى لـدى الهندوس فنجدها في مجموعات الاوبانيشاد، وهي بمثابة هوامش على البراهمانيات، كتبت خلال قـرون ثلاثـة أو أربعة تنتهي نحو العام 300 قبل الميلاد.

عبارة «اوبانيشاد» تعني «الجلوس قـرب» (معلـم)، إنهـا دورات تعليميـة للمبتـدئين، وتأخـذ معظـم الأحيان شكل حوار تتكرر فيه الأفكار والعبارات، مما يعـني أنـه كتـب للحفـظ، إلا أنهـا شـديدة العمـق (والتعقيـد أحيانـاً) وشخوصها رجـال ونسـاء ينتمـون إلى طـبقتي الأشـراف والعـاديين، ولا يقـل إدراكهـم عـن إدراك الكهنـة، وهناك 250 حواراً، بينها خمسة عشر حواراً رئيسياً، وترد مقاطع حول خلـق العـالم، تتلاقـى فيهـا الهندوسـية مع الأديان التوحيدية، وهناك مقاطع تعبر عن نظرة السانخيا الازداوجيـة، ولـئن صـح أن الاوبانيشـاد لا تتبنـى نظرة نهائية إلى الكون، إلا أنها تنزع إلى التوحيد، وأهم الأسئلة التي تطرحهـا هـي الآتيـة: مـا هـي الحقيقـة؟ عـم يعبر الكون؟ أي هل هو تعبير عن حقيقة قائمة في ذاتها أم انعكاس لحقيقة ابعد من الظاهر؟ كيـف نشـأت الخـبرة الإنسانية، وكيف نميز بين الخبرة الوهمية والخبرة الحقيقية؟ ما معنى البشرية؟

الإجابة عن هـذه الأسـئلة جاءت سـعياً إلى مبـدأ واحـد: إلى حقيقـة واحـدة تحـوي كـل شـيء وتقـوم وراء الإدراك الحسي، هذه الحقيقة مطلقة ولانهائيـة ومكتفيـة ذاتيـاً، وهـي الكيـان الوحيـد الـذي يمكـن أن يقـال إنـه موجود حقاً، واسمها الشائع «براهمان»، ومعناه الحقيقة المطلقة، ولـيس هنـاك محاولـة لوصـف هـذه الحقيقـة بدقة، لكنها «خالدة، مدركة، عاقلة، كلية الحضور، حارسة هذا العالم وحاكمته»، إنها كيان غير محـدود جـاءت منه كل الأشياء وإليه تعود.

وإذا كانت هذه الحقيقة كل العالم الخارجي الذي ندركه بالحواس والقائم باستقلال عنـا، فهـي في الوقـت نفسه كل مـا هـو ذاتـي أيضـاً، أي مـا يكـون الـنفس البشـرية مـن أفكـار وأحاسـيس ومشـاعر، ويشـار إليـه بعبـارة «آتمـان» (Atman)، هـذا يعـني أن نفـس الإنسـان الحقيقيـة هـي واحـدة مـع روح الكـون، فـالروح الكونيـة (براهمان) هي المادة التي صنعت منها نفس الإنسان (آتمان): «تلك الـروح في قلبي اصغر مـن حبـة أرز أو حبـة خردل، لكنها أكبر من الأرض والجو والسماء وأكبر من العـوالم ... تلـك الـروح في داخلـي هـي برهمـان»، وتـذهب الأوبانيشاد إلى أن روح الكون يتغلغل في كل الأشياء، وهذا تأكيد على مبدأ وحدة الوجـود: «هـذا الـروح يسـكن في كل الأشياء، لكنه يختلف عنها جميعاً، إنه يحكم كل شيء مـن الـداخل، ولكـن لا شـيء يعرفـه، إنـه يسـكن أنفاسـك ونطقك وعينيك وأذنيك وعقلك وجلدك وإدراكك، إنه الرائـي غـير المرئـي والسـامع غـير المسـموع والمـدرك غـير المدرك، وليس سواه من راء أو سامع أو مفكر أو عارف حق، إنه نفسك وحاكمك من الداخل، وهو الحي الباقي».

ومن الأفكار الأخرى التي تنطوي عليها الاوبانشاد فكرة النيرفانا (Nirvana) الصوفية، فعنـدما تـدرك النفس البشرية أنها واحدة مع براهمان، لا بد من أن تعبر عن ذلك الإدراك بشعور من الاتحاد يبلـغ حـد الغبطـة التي تعجز الكلمات عـن وصـفها، والنيرفانـا تحقـق الـذوبان التـام للـذاتي (آتمـان) في الموضـوعي (براهمـان) وهـذا يوجب على طالب المعرفة أن يجلس في وضع تـأملي ويخلـع كـل الهمـوم والاهتمامـات الدنيويـة، سـاعياً إلى المعرفـة الحقيقية التي تتجاوز الرأي أو الاعتقاد، هذه هي المعرفة اليقينية التي لا يخالطها أي شك، وهي إيمان بوحدة كل المخلوقات: الإنسان والحيوان والنبات والطبيعة، من جهة كون كل منها تعبيراً عن الروح الكونيـة، وهـذه الوحـدة

مع براهمان هي أعظم حال عقلية لأنها تجسد أنقى وضع للنفس البشرية.

تقع في الاوبانيشاد على عقيدة متأخرة تتعلق بالشؤون الأخروية، هذه تقول بأنه سيأتي يوم تنحل جميع الأرواح الفردية في براهمان، ثم تعود إلى التجسد من جديد في نبات أو حيوان أو شيطان أو إنسان أو إله، وهذا يحدث في كل دورة (Kalpa) من دورات الوجود، كما يعاد تكوين الطبقات ويعيد التاريخ نفسه في كل دورة، أما عقيدة تناسخ الأرواح فتذهب إلى أن الروح التي تفارق الجسد لا تبقى في مكان واحد، في السماء أو الجحيم مثلاً، بل تنتقل من حال إلى حال ومن جسد إلى جسد في ولادات لا نهاية لها، ويمكن أن تحل روح الإنسان في حيوان أو نبات، وفي وضع أرفع أو أدنى مما كانت عليه، وهذا يقرره مبدأ الأفعال (Karma) التي تشمل فكر الإنسان وكلامه وتصرفه، فالإنسان يحصد ما يزرع وقد تدخل الروح الصالحة جسد كاهن أو شريف، بينما تدخل الروح الرديئة كلباً أو حشرة.

وقد شبه الهندوس الولادات المتتالية بالدولاب الذي يدور على الدوام، ونظروا إلى ذلك بشيء كبير من اليأس: أما لهذا الدوران من آخر؟ أما من راحة تامة؟ كيف نحصل على الخلاص من العودة التي لا نهاية لها، والتي قد تكون بؤساً فوق بؤس؟ الجواب عن هذه الأسئلة نجده في تطور الديانة الهندوسية.

وجدت الهندوسية نفسها بعد ظهور الجاينية والبوذية في الهند، مضطرة إلى تعديل بعض صياغاتها الأولى، وانتصارها في ذلك الصراع الطويل جاء نتيجة مرونتها وإنتاجها مبدأ التسامح، إضافة إلى تبنيها بعض عقائد الديانتين الأخريين، فمن الجاينية استمد الهندوس مبدأ عدم إيذاء الكائنات الحية، حتى صار غلاتهم لا يأكلون اللحوم على الإطلاق، ومن البوذية استمدوا مبدأ كبت الشهوة استعداداً لدخول حال النيرفانا.

نظر الهندوس إلى الحياة على أنها قائمة على أربعة أهداف أو مبادئ، ينزع الإنسان إلى تحقيقها في حياته المتعاقبة، فمبدأ اللذة ومبدأ التملك يتبعان طريق الرغبة، والسلوك الصحيح هنا يقوم على قواعد ولياقات خاصة، لكن المبدأين الآخرين اللذين يتبعان طريق الزهد، هما أكثر إشباعاً للمرء من حيث تحقيق ذاته، وهذان هما المبدأ الخلقي للفرد والعشيرة، القائم على تأدية الواجبات، ومبدأ الانعتاق من الولادات المتكررة وما تستتبعه من بؤس مادي وروحي، هنا يتحقق الخلاص، وهو الهدف الأسمى الذي يمنح الذات أعلى تحقيق، وللخلاص طرق ثلاث، هي: طريق العمل (Karma)، طريق المعرفة (Jnana)، طريق القداسة (9Bhakti.

طريق العمل تقوم على مجموعة قواعد منهجية لتأدية الواجبات الاجتماعية والطقوس الدينية، وقد حددت هذه الطريق أولاً في البراهمانيات، حيث نجد لائحة قاسية جداً، على بساطتها، وهناك كتب أخرى لقواعد العمل من أهمها ﷺشرعة مانوﷺ التي ألفت على أيدي رجال الدين نحو العام 200 قبل الميلاد، وهي مجموعة قواعد لسلوك الإنسان منذ ولادته حتى وفاته وفي حياته الثانية أيضاً، فهناك قوانين العشيرة التي تقتضي الزواج ضمنها والتقيد بمآكلها وتقاليدها، وهناك طقوس دينية متعلقة بما يجب فعله عند الولادة والتسمية وقص الشعر للمرة الأولى وبلوغ الرجولة والزواج، ومن أهم الطقوس ما يلي الوفاة، هنا ينبغي توجيه الروح إلى الأسلاف لئلا يكتب لها العذاب الأبدي، أي الوقوع في دورة الولادات التي لا تنتهي، وتحدد شريعة مانو نهجاً لسلوك المرأة: في الطفولة تطيع الأنثى أباها، وفي الصبا زوجها، وبعد وفاته أبنائها بحيث لا تكون المرأة مستقلة البتة، وعليها أن تطيع زوجها كما لو كان إلهاً، وأن تطيع أمه والرجال المحيطين بها، ولا يجوز أن تلفظ اسم رجل آخر بعد وفاة زوجها أو أن تتزوج مرة أخرى.

إلا أن طريق الأعمال تبقى دون طريق المعرفة، وتأتي أهمية المعرفة من النظر إلى البؤس والشر البشريين على أنهما نتيجة الجهل، والإنسان عموماً يجهل طبيعته، فيوجه أعماله في الوجهة المخطئة، أصل البؤس والشر، إذاً ليس الخطيئة بل الخطأ الناشئ من عدم المعرفة، وخطأ الإنسان هو إصراره على النظر إلى نفسه كما لو كان كائناً حقيقياً ومستقلاً وقائما في ذاته، ولئن كان الفرد هكذا ظاهرياً فهو في الحقيقة ليس هكذا، لكنه مثل الموجة التي تنهض من البحر لتعود وتنصب فيه، والكيان الحقيقي الوحيد هو براهمان — آتمان، أي المطلق الحال في الأفراد، ولكن ليس من السهل جداً إدراك هذه الحقيقة، إذ أن عجلة الوجود الدائرة

باستمرار توهم الإنسان بأنه منفصل عمن يحركه، إلا أنه لا خلاص للإنسان من العودة المتعاقبة ما لم يدرك طبيعته الحقيقية أي أنه واحد والذي يحركه، وليس قائماً في ذاته.

ولكن تبقى طريق القداسة أو التكريس أهم طرق الخلاص، وهي يسيرة للإنسان العادي، في حين قد تكون طريق الفكر والمعرفة عسيرة عليه، وتبدأ هذه الطريقة بتكريس الذات لأحد الآلهة إقراراً بفضله في مساعدة فعلية أو وعد بالمساعدة، وتحوي شرعة مانو وصفاً لطريق التكريس، لكن الوصف الأهم لها جاء في الـ "باغافاد غيتا" (Bhagavad Gita) التي أحدثت أثراً عظيماً على الحياة الهندوسية طوال قرون، والغيتا "نشيد الرب الكريم" وهي جزء من ملحمة المهابراتا التي ألفت على امتداد ثمانية قرون، بين العامين 400 قبل الميلاد و400 بعده، وقد ضمت الغيتا إلى الملحمة في القرن الميلادي الأول، وغدت أهم أجزائها، وأبرز ما فيها وصف طريق التكريس للمؤمن، هنا يقول البطل – الإله كريشنا للمحارب آرجونا إن ثمة طريقين للحياة، هما طريق العمل وطريق التكريس، وإن الطريق الثانية هي الأعظم لأنها توحد المرء بالحقيقة القصوى، ولا يستطيع أحد أن يأتي عملاً حسناً ما لم يتأمل فيه أولاً ويستلهمه خلال الصلاة، ويكشف التأمل للإنسان أن العمل الصحيح هو العمل من دون انتظار أي ثمرة أو نتيجة أو مكافأة لكنه تأدية الواجب لا لشيء سوى كونه واجباً، ويصف كريشنا المنافع الروحية لطريقة اليوغا، وهي رياضة نفسية تمكن المرء من رؤية كل شيء وكل عمل في سياقه الصحيح، كما لو كان من فعل الروح المطلق (براهمان) الذي هو مبدأ كل شيء.

إن صلب رسالة الغيتا هو الاستسلام التام الناجز والإيمان الكامل كطريق إلى الخلاص الأخير والانعتاق الأكبر: "أعطني قلبك، اعبدني، اخدمني، تعلق بي بكل إيمانك ومحبتك وإجلالك، اجعل مني ملاذك الوحيد، فأعتق نفسك من كل آثامها"، هكذا نجد أن أقصى حد للتكريس والتأمل هو رؤية الروح الكلي في كل شيء ورؤية كل شيء في الروح الكلي، والشخص الذي يحقق هذا الهدف يحيا، أينما كان في الروح الكلي، ويصل إلى القداسة.

أحدثت الغيتا أثراً كبيراً في الهندوس حتى يومنا هذا ومن هؤلاء غاندي (1869-1948) الزعيم الشعبي المنادي باللاعنف، ومن أسباب تعلقهم بها أن كريشنا يساوي فيها بين كل الناس، من رجال ونساء وفقراء وأغنياء، مزيلاً الحواجز بين الطبقات والعشائر، كما يجدون فيها تعبيراً قوياً عن العنصر العاطفي في الدين.

مر معنا ذكر اليوغا، هذه وردت للمرة الأولى في الاوبانيشاد ثم عرفت تطوراً هائلاً على يد باتانجالي (Patanjali) في القرن الثاني للميلاد، وتقوم طريقته على خطوات، أولها قتل شهوات النفس، ثم المثابرة على النظافة الجسدية والهدوء والدرس والصلاة والجلوس في وضع معين مع التنفس المنتظم، وإشاحة النظر عن المحسوسات والتركيز على فكرة واحدة إلى حد الاقتراب من اللاوعي، بعد ذلك يكون العقل قد فرغ من كل محتوى، فينجذب إلى المطلق ويتحد معه، هكذا تكون نتيجة اليوغا تحرير النفس من العالم الخارجي والسببية الطبيعية والقيود الأرضية، والعالم الظاهر وهم (Maya) ومعرفته جهل، والمعرفة الصحيحة هي معرفة الجوهر أو المطلق، وهذه لا تتم إلا عندما يكتشف المرء أن الأفراد من نفوس وأشياء هي تجليات للمطلق وهناك ممارسون لليوغا قالوا إن الخطوة الأخيرة تكسبهم قوة خارقة مثل الارتفاع عن الأرض، وتجاوز حدود الزمان والمكان والوجود في أمكنة عدة في وقت واحد.

ليس من الضروري أن تكون عامة الهندوس مطلعة على ما سبق وصفه من عقائد وطرائق، فهم ورثوا ممارسات شعبية يحتفظون بها في أقاليمهم تجمع عناصر متنافرة من غير فكر منهجي، ففي القرية الواحدة تقوم هياكل يخدمها كهنة، جنباً إلى جنب مع مزارات شعبية يصلي الناس أمامها دونما استعانة برجال دين، أما موقف رجال الدين فهو على تسامحه قلق من هذه الممارسات، وربما كانت عامة الهندوس تؤمن بالتعددية، فالمؤمن العادي على رغم إجلاله إلهاً واحداً ووضع صوره في منزله، له عدد هائل من الآلهة التي يجلها كلها ككائنات فائقة للطبيعة، وهو ينتقل من مزار إلى مزار، حيث كل إله مختص بتلبية حاجة معينة، وهذا يشبه

وظائف عدد من القديسين أو الأولياء في بعض الممارسات المسيحية والإسلامية.

وتحصل العبادة الهندوسية في المنزل أو في المعبد أو في أي مكان آخر، حيث يصلي الكاهن أو أحد أفراد العائلة أمام صورة مقدسة للإله، وفي المعابد يصلي الكهنة علانية يومياً، وهناك ملايين الهنود الذين يحجون إلى الأماكن المقدسة، وهي كثيرة جداً وقد ازدادت عددا مر السنين، ويمكن أن يستمد المعبد قداسته من المكان الذي يقام فيه، أو يغدق قداسة على المكان، ولدى الهنود كثير من الأماكن المقدسة المرتبطة عموماً بمعجزات ولدت قصصاً لدى الناس من جيل إلى جيل، لكن معظم هذه الأماكن قامت على ضفاف الأنهار، وقد نظر الهندوس إلى مجاري المياه عندهم من منابعها حتى مصابها نظرة تقديس وأنشأوا عليها قصصاً حول زيارة أحد الآلهة لها وتكرسها ومن الأعمال التي يثاب عليها الإنسان قطعه ضفاف الأنهار ووقوفه عند كل بقعة مقدسة وقراءة القصص المتعلقة بها، وأقدس الأنهار جميعاً الغانج، ويقال إنه ينبع عند قدمي فيشنو، الإله الحافظ وناصر الخير على الشر في السماء، ويعتقد أن هذا الإله يأتي إلى الأرض كلما احتاج الناس إليه، راكباً طائر الغارودا وأنه انحدر تسع مرات وما يزال له انحدار عاشر، يأتي فيه ممتطياً جواداً أبيض وحاملاً سيفاً من لهب، وسوف يأتي ليخلص الأبرار ويهلك الأشرار وذلك في نهاية الدورة الرابعة من عمر الأرض.

ويؤمن بعض الهندوس بقداسة البقرة، ومن هؤلاء غاندي الذي قاد حملة لحماية البقر، وقد اعتبر البقرة ﷺرمزاً لكل العالم الواقع تحت سلطة الإنسان الذي يستطيع من خلال البقرة أن يكتشف وحدته مع كل شيء حيﷺ، وفي نظر غاندي أن ﷺحماية البقرة تعني حماية كل خليقة الله غير الناطقةﷺ.

وهناك نظرة تقديس إلى رجال الدين فالبراهمي يقوم مقام رب الخلائق وهو أرفع الناس على هذه الأرض، ويجب إجلاله مهما كانت تصرفاته ولئن لم تجد هذه النظرة ترجمتها العملية على الدوام، إلا أن كل هندوسي يتمنى أن يولد براهمياً في الحياة الثانية، وأرفع البراهميين مقاماً جماعة الغورو، أي طبقة المعلمين وفي منزل كل غني غورو (Guru) يعلم أفراد عائلته أصول الإيمان والحياة الصالحة، وربما خدم الغورو الواحد أكثر من عائلة.

وهناك طبقة القديسين (bhakti) الذين يقتعد بعضهم المعابد ويسير بعضهم في الشارع نصف عارٍ، ويركض الناس وراءهم جامعين غبار أقدامهم، وبعضهم ينام على أسرة من مسامير لإهانة الجسد وتجاوزه والتركيز على الروحانيات، وقد نشأت هذه الطبقة في القرن الثالث عشر، وتأثرت بالأديان التوحيدية وخلفت أناشيد صوفية كثيرة تعكس حرارة إيمانها.

ظلت هذه الظاهرة بارزة حتى القرن التاسع عشر الذي شهد نشوء نوع من الليبرالية في الفكر الهندوسي بأثر من تعاليم الإرساليات المسيحية والتي تجلت في أربع حركات هي:

فلاسفة المشرق (لخ)
ديلاسي اوليري

عرف المسلمون فلسفة أرسطو أول ما عرفوها من طريق الترجمات والشروح السريانية. وأن الشروح السريانية التي استخدمت خاصة بين السوريين لم تحدد اتجاه الفكر العربي أبداً. وبدأت نصوص أرسطو تعرف معرفة أتم منذ ايام المأمون ، لان الترجمة جرت مباشرة من الإغريقية وكان من نتيجة ذلك أن وجد تقدير أدق لتعاليم أرسطو، ولو أن هذا التقدير كان لايزال محكوماً إلى حد كبير بالآراء التي وردت الشروح الشائعة بين السوريين. ويطلق كتاب العرب اسم الفيلسوف (وجمعه فلاسفة) — وهو ترجمة للكلمة الإغريقية فيلوسوفوس — على الذين كانوا يدرسون النص الإغريقي دراسة مباشرة، أما باعتبارهم مترجمين، أو طلاباً للفلسفة، أو من تلاميذ من استخدموا النص الإغريقي. وتدل الكلمة باستعمالها على نسق من باحثي العرب ظهروا في القرن الثالث الهجري، وانتهوا في القرن السابع، وكان منشؤهم من دراسة أرسطو دراسة أدق مبنية، على الاطلاع على النص الإغريقي وعلى الشراح الإغريق الذين انتشرت شروحهم في سوريا. وتطلق الكلمة كما لو كان هؤلاء الفلاسفة فرقة معينة، أو مدرسة فكرية خاصة، أما الاخرون من طلاب الفلسفة، فكانوا يسمونهم الحكيم والناظر.

وتتكون من هؤلاء الفلاسفة أخطر جماعة في تاريخ الثقافة الإسلامية، فلقد كانوا هم المسئولين إلى حد كبير عن ايقاظ الدراسات الأرسطوطاليسية في الاقاليم المسيحية واللاتينية وكانوا هم الذين تطوروا بالتقاليد الأرسطوطاليسية في الاقاليم المسيحية اللاتينية، وكانوا هم الذين تطوروا بالتقاليد الأرسطوطاليسية التي اخذها الإسلام عن المجتمع السرياني فصححوا وراجعوا محتوياتها بالدراسة المباشرة للنص الإغريقي والوصول إلى نتائجهم على نحو ما كان يفعل الشراح الافلاطونيون المحدثون.

وأول هذه الطائفة يعقوب بن اسحاق الكندي المتوفى حوالي 260 هـ (873 م)، وقد بدأ حياته معتزليا يعنى بالمسائل الكلامية التي يناقشها اعضاء هذه المدرسة الفكرية، ولكنه رغب في اختيار هذه المسائل بحثها بصورة أدق، فاستخدم الترجمات المأخوذة مباشرة من الإغريقية والتي لم تظهر إلا حديثاً، وبهذا خلق طريقة أدق، وفتح الطريق لدراسة أرسطو دراسة أكثر دقة وتقدما من أي شيء خطر على البال حتى ذلك الوقت. وكان من النتيجة ذلك أن اثار تلاميذه ومن جاء بعدهم مسائل جديدة، ورفضوا أن يلزموا الكلام من مسائل المعتزلة، وكان الكندي سلفهم العقلي في هذه المباحث الجديدة التي لم تصبح ممكنة إلا بفضل طريقته، وباستخدام النصوص الإغريقية، وإنها لحقيقة غريبة أن الكندي أبا الفلسفة العربية كان من بين القليلين من أئمة الفكر العربي الذين كانوا عرباً بالعنصر. فأغلب علماء العالم الإسلامي وفلاسفته جرى في عروقهم الدم الفارسي أو التركي أو البربري، ولكن الكندي نمته قبيلة كندية اليمانية (ونسبة هذا مقتبس من تاريخ الحكمة المذكور في هامش (22) من ترجمة دي سلان لابن خلكان — الجزء الأول ص 355). ولسنا نعرف إلاّ القليل من حياته عدا أن اباه كان والياً على الكوفة، وانه درس في بغداد وأن كنا لا نعرف شيوخه، وأنه كان أثيراً عند الخليفة المعتصم (218-227 هـ) وسر خبرته وعدته هو معرفته بالإغريقية التي استخدمها في اعداد ترجمات لميتافيزيقا أرسطو، وجغرافية بطليموس ونسخة عربية مراجعة من ترجمة اقليدس، ووضع إلى جانب ذلك مختصراً عربياً لكتاب الشعر، والعبارة لأرسطو، وكتاب ايساغوجي فورفوريوس، وكتب شروحاً على التحليلات الثانية، والسفسطة، والمقولات، وكذا كتاب الدفاع المنسوب إلى

---

[1] ديلاسي اوليري الفكر العربي ومكانه في التاريخ ترجمة تمام حسان الفصل السادسص.ص121—152 - القاهرة : مكتبة الأسرة 2007

أرسطو. وشرح كذلك كتاب المجسطى لبطليموس، والأصول لاقليدس، وكتباً أخرى أصلية أحدها «مقالة في العقل» والثاني في «الجواهر الخمسة» وذلك أحق كتبه بالذكر.

ولقد تقبل الكندى أثولوجيا أرسطو باعتبارها أصلية بالنسبة، وهي التي نشرها ابن ناعمة الحمصي، وقيل أن الكندي راجع الترجمة العربية. وكانت هذه الأثولوجيا مختصراً من الكتب الثلاثة الأخيرة من تاسوعات افلوطين، ويحتمل أن يكون الكندي راجع الأثولوجيا على نصوص التاسوغات، وصحح عباراتها ومعناها العام طبقاً للأصل. وواضح أنه فعل ذلك دون أي شك في صحة نسبتها إلى أرسطو. ولم يعرف العالم الإسلامي الأثولوجيا إلاّ قبل ذلك بقليل، ومن المؤكد استخدام الكندي لها كان سبباً اساسياً في أهميتها بعد ذلك. فلما اقرها لم يقتصر الأمر على أن تحتل مكانا ثابتا في قانون أرسطو، وإنما أصحبت نواة التعاليم التي تطورت بها فرقة الفلاسفة مع تأكيد الاتجاهات التي كانت واضحة في شروح الاسكندر الافروديسي ويظهر أثر الأثولوجيا والاسكندر أوضح ما يظهر في رسالة «في العقل» وهي تتبنى على مذهب قوى النفس كما يصفها أرسطو في كتاب النفس (De anime II ii). وإذ يعمل الكندي على تطور المذهب كما شرحه الشراح الافلاطنيون المحدثون يعد القوى أو درجات العقل في النفس أربعاً: ثلاث منها في النفس الإنسانية بالفعل والضرورة، ولكن واحدة تدخل اليها من خارج وهي مستقلة عنها. ومن الثلاث السابقة واحدة كامنة أو موجودة بالقوة، كمعرفة الكتابة التي تكمن في عقل من يعرف الكتابة، والثانية فاعلة كحين يستحضر الكاتب من حالة الكمون معرفته بالكتابة التي يجب أن يؤديها، والثالثة مرتبة العقل المتصلة بعملية الكتابة، حيث تكون المعرفة التي وضعت في صورة فعل دليلاً وموجها للعمل. أما القوة الخارجية فهي العقل الفعال الذي يأتي من الله عن طريق الفيض، ويستقل الجسم، لأن معرفته لاتتوقف على الادراك الذي يأتي عن طريق الحواس، مع انه يعمل في قوى الجسم.

ومما لا فائدة منه أن تدعى أن تاريخ الفلسفة العربية يرينا ضعفاً في أصالة العقل السامي، لسبب واحد، هو أننا لا نجد واحداً من فلاسفة المرتبة الأولى بعد الكندي عربياً بمولده وقليل منهم يمكن أن يوصف بأنه سامي. وقد يكون أكثر دقة أن نقول إن الفلاسفة الإغريق قد تفردوا حتى وقت متأخر جداً بمحاولة اي شيء يصدق عليه أنه دراسة نفسية علمية، ولم يحدث كثير تقدم عن نظريات الباحثين الإغريق القدماء حتى الوقت الذي بدأت فيه طريق علم الطبيعة الحديث ومادته تطبق في البحوث النفسية، وكانت نقطة الخلاف الوحيدة بين المدارس المتأخرة تدور حول الناحية التي يجب اختيارها من البحث القديم لتكون نقطة بداية، وأشار اليها. وكان الأساس المعين الذي اختاره الكندي هو دراسة أرسطو في النفس كما شرحها الاسكندر الافروديسي وأعانه على هذا الاختيار فلاسفة السريان، وإن لم يدلوا عليه من جميع النواحي. ويبدو من المؤكد أن التطور الذي جاء به الكندي متأثراً إلى حد كبير بأثولوجيا أرسطو، وهو كتاب يتضح جدا تقدير الكندي له. وأن العلاقة بين الاسكندر الافروديسي وافلوطين الذي تبدو تعاليمة في الأثولوجيا يمكن وصفها بأنها تعاليم الاسكندر مشتملة على جراثيم الافلاطونية المحدثة، على حين يعرض افلوطين المذهب الافلاطوني المحدث كامل النسق. وأن هذا المذهب بصورته الأولى لابد أن يكون قد بدأ متمشياً مع تعاليم القرآن. بل مكملا لها. فللإنسان نفس حيوانية تشاركه فيها المخلوقات الدنيا، ولكن أضيفت اليها فيه نفس ناطقة أو روح أتت مباشرة من عند الله. وهي باقية لأنها لا تفتقر إلى الجسم. أما النتائج الممكنة التي دلت على عدم التمشي بين ذلك وبين تعاليم الوحى، فلم تكن قد تمت صياغتها حتى ذلك الوقت.

ولا حاجة بنا إلى الوقوف عند تعاليم الكندي المنطقية التي تقدمت بالدراسة العربية لمنطق أرسطو وصححتها. ولم يكن ذلك مجرد أمر عارض في الحقيقة، مع أن المنطق لم يلعب دوراً كبيراً في الثقافة العربية كما لعب في السريانية. فلقد كان المنطق في السريانية أساساً لكل ما يمكن اعتباره دراسات إنسانية ولكن هذا الموقف في اللغة العربية احتلته دراسة النحو التي تطورت في اتجاهات جديدة مستلقة، ولو أنها تأثرت بدراسة المنطق في أزمنة متأخرة. ومع ذلك فما دام العالم الإسلامي قد ادعى أنه احتضن الدراسات الفلسفية، وحتى في الأزمنة المتأخرة إلى حد أقل، فان المنطق الأرسطوطاليسي لم يتقدم عليه إلا النحو باعتباره أساس الثقافة الإنسانية. وأن الأثر الحقيقي للكندي ليبدو في اثارته علم النفس والميتافيزيقا، ويتركز عمل الفلاسفة في هاتين الدراستين على نحو ما فعل الكندي.

ولقد جاء الكندي في علم النفس كما رأينا بمذهب هيأه الاسكندر والشراح الافلاطونيون المحدثون لأرسطو، وظل معمولا به بين طلاب الفلسفة من السريان، ثم تطور به خلفاؤه تطوراً أكبر. وكانت الظروف في الميتافيزيقا مختلفة عن ذلك.فالظاهر أن الكندي جاء بمسائل الميتافيزيقا إلى العالم الإسلامي، ولكن الواضح أنه لم يكن يفهم تماما علاج أرسطو لهذه المسائل. فالمسائل المتصلة بفكرة الحركة والزمان والمكان درسها أرسطو في الكتب: الرابع والخامس والتاسع من الطبيعيات التي ترجمها حنين بن اسحاق الذي كان معاصراً للكندي، ثم في الميتافيزيقا التي لم تكن لها ترجمة موجودة باللغة العربية في ذلك الوقت. حتى أنه لابد ان يكون الكندي قد رجع إلى الميتافيزيقا بنصها الإغريقي كلما استعملها.
أما رسالته في الجواهر الخمسة، فتدرس أحوال الهيولى والصورة والحركة والزمان والمكان. ويعرف الهيولي من بين هذه الخمسة:
بأنها التي تقوم بها الجواهر الاخرى، ولا تقوم هي بشيء باعتبارها صفة له. وهكذا إذا لم توجد الهيولي لم توجد الأربعة الأخرى بالضرورة أيضاً.
وللصورة نوعان: أولهما ما كان جوهريا للنفس لا ينفصل عن الهيولي، والثاني ما يعين على وصف الشيء نفسة، أي المقولات العشر الأرسطوطاليسية : وهي الجوهر والكم والكيف والإضافة والزمان والمكان والوضع والملك والفعل والانفعال. وهذه الصورة هي الاستعداد الذي يصدر به الشيء عن المادة غير المصورة (الهيولى)، كما تصدر النار عن التقاء اليبوسة والحرارة. فالمادة بلا صورة تعتبر تجريداً، ولكنها حقيقة، وتصير شيئاً

حين تتخذ صورة. ويبدي لنا هذا الايضاح - كما أشار ﷺدي فوﷺ في كتابة (ابن سينا ص 85) – أن الكندي لم يفهم الذي أراده أرسطو فهما صحيحا.
وللحركة ستة أنواع: اثنان منها اختلاف في المادة من حيث الكون والفساد، أو الاحداث والإعدام واثنان آخران اختلاف في الكم بالزيادة أو النقص، وواحد منها اختلاف في الكيف، والأخير اختلاف في الوضع.
والزمان مساوق للحركة ولكنه يتجه دائما في اتجاه واحد فقط. انه ليس حركة، ولو أنه مساوق لها، لأن الحركة يبدو منها تشعب الاتجاه ويعرف الزمان دائما بالنسبة إلى ما قبل وما بعد، فهو كالحركة في خط مستقيم وبسرعة ثابتة. ومن ثم لا يمكن أن يعبر عنه إلا بنسق من الاعداد المستمرة.
أما المكان فيعتبره بعضهم جسماً، ولكن أرسطو يرفض ذلك، فهو السطح المحيط بالجسم. وحين يزحزح الجسم لا يصبح المكان معدوماً، لأن المسافة غير المشغولة يحتلها في الحال جسم آخر كالهواء والماء، وهلم جرا فيحيط به نفس السطح. وأن الكندي ليعالج هذه الأفكار علاجاً بدائياً بلا شك، ولكنه كان أول من وجه الفكر العربي هذا الاتجاه. ومن هذه الأفكار نشأ موقف جديد حيال ما قاله الوحي عن الخلق بالنسبة لمن جاءوا بعد الكندي.

ويقدم لنا الكندي – فيلسوف العرب كما يدعى (حوإلى 365) – خير فكرة عن الفرق المختلفة التي وجدت في الإسلام في نهاية القرن الثالث الهجري، حيث قابلهم خلال أسفاره. وقد نشر ﷺدي غويةﷺ عمله هذا في ليدن عام 1873م باعتباره الجزء الثاني من المكتبة الجغرافية العربية.

وكان الفيلسوف العظيم التالي هو محمد بن محمد بن طرخان أبو نصر الفارابي المتوفى عام 339 هـ، وهو من أصل تركي. ولقد كان ﷺ أكبر فلاسفة المسلمين، ولم يكن فيهم من بلغ رتبته في فنونه، والرئيس أبو علي بن سينا السابق ذكره، بكتبه تخرج، وبكلامة انتفع في تصانيفة ﷺ.

(وفيات الاعيان جـ4 ص 239 ط، النهضة). ولد في فاراب أو اترار بالقرب من بلاساغوم، ولكنه كان كثير الأسفار. وفي أثناء سفره قدم إلى بغداد ولكنه لم يستطع – لجهله باللغة العربية. أن يدخل في الحياة العقلية في هذه المدينة. وتصدى أولاً للوصول إلى معرفة اللغة العربية، ثم اصبح تلميذاً للطبيب المسيحي متى بن يونس وكان في ذلك الوقت قد هرم، ودرس علية المنطق ثم رغب في توسيع افق دراساته، فرحل إلى حران حيث لقى الفيلسوف المسيحي يحيى بن حيلان، وظل يدرس معه المنطق، ثم عاد إلى بغداد حيث بدأ يعمل في فلسفة

أرسطو في اثناء دراسته، فقرأ «النفس» مائتي مرة والطبيعات أربعين مرة، ولكن رغبته الاساسية تعلقت بالمنطق، وترتكز شهرته على عمله في المنطق. ورحل إلى بغداد إلى دمشق، ثم إلى مصر، ولكنه عاد إلى دمشق حيث قضى فيها بقية حياته. وكانت الامبراطورية التي يحكمها خليفة بغداد قد بدأت في ذلك الوقت تتقسم إلى دويلات كما كانت الامبراطورية الرومانية تحت حكم المتأخرين من ملوك الكارولنجيين. وكان ولاة الخلافة يكونون دويلات نصف مستقلة تحت السيادة الاسمية للخليفة، وينشئون أسرات ملكية وراثية. وأسس الشيعة الحمدانيون الذين بدءوا حكمهم في الموصل عام 293 هـ دولة حلب عام 333هـ، واكتسبوا شهرة وقوة عظمتين باعتبارهم زعماء موقفين ضد أباطرة بيزنطة. وأخذ الأمير الحمداني سيف الدولة دمشق عام 334هـ (946 م)، فعاش الفارابي تحت حمايته وكان مذهب أهل السنة في ذلك الوقت مذهباً رجعياً، ولكن حكام الشيعة المختلفين ظهروا بمظهر الحماة للعلم والفلسفة.

وعاش الفارابي في دمشق عيشة عزلة، فكان يقضي معظم وقته على أحد الينابيع التي تمتاز بها دمشق، أو في حديقة ذات الاطلال. وفي هذا الجو قابل اصدقاءه وتلاميذه، وتحدث اليهم، وكان من عادته أن يكتب رسائله على أوراق متفرقة «فلذلك جاءت اكثر تصانيفه فصولا وتعليقات، ويوجد بعضها ناقصاً منثوراً وكان أزهد الناس في الدنيا، لا يحفل بأمر مكسب ولا مسكن، وأجرى عليه سيف الدولة كل يوم من بيت المال أربعة دراهم، وهو الذي اقتصر عليه لقناعته». (وفيات الاعيان جـ 4 ص 341 -342 ط. النهضة).

ولقد ألف الفارابي مجموعة من الشروح على الاورجانون الذي يحتوي على تسعة كتب كما يعدهم العرب. تلك الكتب هي:

- ايساغوجي، أو المدخل لفروفوريوس.
- قاطيغورياس أو المقولات.
- باري أرمنياس، أو العبارة أو التفسير.
- انا لوطيقا الاولى، والتحليلات الأولى أو القياس.
- انا لوطيقا الثانية، والتحليلات الثانية، أو البرهان.
- طوبيقا، أو الجدل.
- سوفطيقا، أو المغالط، أو السفسطة (ويسميها القفطى الحكمة المموهة).
- ريطوريقا، أو الخطابة.
- بيوطيقا، أو الشعر.

وكتب كذلك «مدخل للمنطق» ثم «مختصراً في المنطق» وكان عمله الأساسي في الحقيقة يتمثل كما أشرنا إلى ذلك - في بسط المنطق. وقد أهتم بعض الاهتمام بعلم السياسة، ونشر مختصراً لقوانين افلاطون حل في الغالب محل السياسة في النسخة العربية من قانون أرسطو أما في الاخلاق. فقد كتب تعليقاً على الاخلاق النيقوماخية لأرسطو، ولكن النظرة الخلاقية لم تجذب إليها في العادة اهتمام الطلاب العرب وأما في علم الطبيعة، فقد كتب شروحاً على الطبيعيات والآثار العلوية، والسماء والعالم لأرسطو، وكذلك كتب مقالة عن حركة الفلك. وأما عمله في دراسة النفس، فيتمثل في تعليق على شروح الاسكندر الافروديسي على كتاب النفس، وفي مؤلفات «عن النفس» و«قوة النفس» و«الواحد» و«العقل والمعقول». وشاع بعض هذه الكتب فيما بعد في صورة ترجمات لاتينية في القرون الاوسطى، وظل يعاد نشرها حتى القرن السابع عشر (كالذي حدث مثلاً بالنسبة لكتاب «العقل والمعقول» . وأما في الميتافيزيقا، فقد كتب رسائل عن «الجوهر» و«الزمان» و«المكان»و «المقياس» و«الخلاء». وأما في الرياضيات، فقد كتب شرحاً للمجسطي لبطليموس، ومؤلفاً عن مسائل مختلفة مما كتبه اقليدس. وكان من اتباع نظرية الافلاطونية المحدثة المتحمسين. تلك النظرية القائلة أن تعاليم أرسطو وافلاطون تتفق في جوهرها ولا تختلف إلاّ في التفاصيل

السطحية، وفي طرق التعبير، وكتب مؤلفات عن "الجمع بين رأيي افلاطون وأرسطو"، وعن "الفلسفة قبل افلاطون وأرسطو" ومقلات "ضد جالينوس"و"يحيى النحوي" الذي ينتقد فيها آراء أولئك الشراح، ويحاول الدفاع عن الأرسطوطاليسية التقليدية بجعلهما مسئولين عما يظهر من الخلاف بين تعاليم ارسو وبين التنزيل. وكان اهتمام الفارابي بعلوم الغيبيات كما تبدو في كتبه "ضرب الرمل" Geomancy وعن "الجن" وعن " الرؤيا". ووضع كتابه "كيمياء الطبخ" بين ما ألف في علم الطبيعة، وكذلك بين ما ألف السحر. وكان هذا هو الاتجاه المنكود الذي اتجهت اليه الكيمياء العربية. ولقد كتب كذلك عدة كتب في الموسيقى (انظر شمولدرز: وثائق فلسفية عربية بون 1836. للنسخ اللاتينية من المؤلفات المختارة).

وإن خطورة الفارابي لتبدو في اعتباره معلما للمنطق، وكثير مما كتبه لم يكن اكثر من إعادة عرض للخطوط العامة لمنطق أرسطو، ومن عرض لمبادئه. ولكن "دي فو" في كتابه "ابن سينا" قد لفت النظر إلى دلائل تدل على فكر أصيل في رسالته في الأجوبة على بعض المسائل.

ولقد قبل — الفارابي — كمل قبل الكندي — الأثولوجيا باعتبارها عملا أصيلا من أعمال أرسطو، وتبدو لديه آثار واضحة منها. ففي رسالته "في العقل" يضع تحليلاً دقيقا للطريقة التي يستخدم بها الاصطلاح "عقل" عند الجمهور في البحث الفلسفي. فيقصد عند الجمهور "بالرجل العاقل" الرجل الذي يعتد بحكمه لأنه يحكم بطريقة مستقيمة ليفصل بين الخير والشر، ومن ثم يمتاز عن "الداهية" الذي يستخدم عقلة في اختراع الحيل الشريرة. أما المتكلمون فيستخدمون الاصطلاح "عقل" ليدلوا به على القوة التي تظهر بها صحة الكلام، فتقبل الكلام باعتباره صدقاً، أو ترفضه باعتباره كذباً. ويستخدم أرسطو كلمة "عقل" في التحليلات الأولى ليدل بها على القوة التي يصل بها الإنسان وصولا مباشرا إلى معرفة خاصة بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية، والحقائق العامة المجردة دون الحاجة إلى دليل. ويشرح الفارابي هذه القوة بأنها جزء النفس الذي يوجد فيه الحس، وهي من ثم قادرة على الوصول إلى مبادئ العلوم النظرية، اي انها سبب التعقل نفسه، كما يستخدم هذا الاصطلاح في كتاب النفس: أي النفس الناطقة التي يعتبرها الاسكندر الافروديسي فيضاً من عند الله. ويتكلم الفارابي كما تكلم الكندي عن الملكات أو أجزاء النفس: وهي العقل بالقوة، أي الكامن، والعقل الفعل، والعقل المستفاد، والعقل الفعال، وأول هذه هو العقل الهيولانى، أو العقل القابل، وهو المقدرة التي لدى الإنسان على ان يتعقل ماهية الاشياء المادية بان يجرد الماهية تجريدا عقليا من اعراضها المختلفة التي يدرك الماهية مقترنة بها. وهذا يقابل على التقريب ما قال به أرسطو من "حس مشترك" والثاني العقل بالفعل وهو هذه الملكة بالقوة حين تفعل فعلها، وتقوم بهذا التجريد. أما العقل الفعال، فهو القوة الخارجية او الفيض الآلهي الذي يستطيع أن يوقظ القوة الكامنة في الإنسان ويدفعها إلى العمل. والعقل المستفاد هو العقل مدفوعاً إلى الفعل. ومكتملاً بالهام العقل الفعال. وهكذا يكون العقل بالفعل ذا صلة بالعقل بالقوة تشبة صلة الصورة بالهيولى ولكن العقل الفعال يأتي من خارج، ويصل العقل بواسطته إلى قوى جديدة، حتى لنجد أعلى أفعاله "مستفادا".

ويبدو الفارابي دائما مسلما متمسكا بدينه، يظهر عليه أنه لايدرك تاثير النظرية النفسية لأرسطو فيما ذهب اليه القرآن، فالاعتقاد القديم في الإسلام — كما هو في معظم الاديان — موروث عن المذهب النفسي الحيوي البدائي — animism وهو مذهب ينظر إلى الحياة باعتبارها مسببة عن وجود شيء جوهري تماما، وأن كان كامناً، يسمى النفس. فالشيء حتى ما دامت النفس فيه، يموت النفسي الحيوي للحركة كلها: فالسهم الطائر ذو نفس مادام يتحرك، حين تفارقه نفسه. وكان هذا في الصور الأولى في تعليل المذهب وهو يتوقف عن الحركة حين يفارقه النفس، أو ترغب في الراحة ولا يستتبع هذا أي اعتقاد في بقاء النفس، ولاينسب للنفس شخصية متميزة، وإنما ياتي كل ذلك فيما بعد. فهذا المذهب ليس إلا اعتبار الحياة نوعاً من الجوهر اللطيف جداً، غير الملموس ولو أنه موجود في ذاته Self – Existant أما ما يوصف بانه "نظرية الشبح" فإنه مرحلة متاخرة من التطور، حيث جرى الاعتقاد أن النفس بعد مفارقتها الجسم تظل متميزة الشخصية، ذات صورة، ولها بعض الاحساسات المرتبطة بالكائن الذي كانت فيه من قبل. تلك كانت المرحلة التي وصل

النظر النفسي العربي إليها عند ظهور الإسلام. أما مذهب أرسطو، فقد قال: أن النفس تشمل على قوة أو أجزاء مختلفة: كالقوة التي تشترك فيها مع النبات، والأخريات التي تشارك فيها الأنواع السفلى من الحيوان. أي القوة الغاذية والقوة المولدة (بتشديد مع فتح اللام) وكل الادراكات التي يوصل إليها عن طريق الحواس ثم التعميمات العقلية التي يوصل إليها من خلال استخدام هذه الحواس- كل ذلك ينظر إليه باعتباره أنواعاً من القوة مشتقة من الاستعدادات الكامنة في الجسم المادي، وهذا هو على وجه التقريب موقف المادية الحديثة كما يفهم هذا الاصطلاح في علم النفس. ولا يتعارض هذا مع الاعتقاد في الله الذي هو المصدر الأول لكل القوى الوجودة، ولو أن هذا المعنى يتضح من الشروح أكثر مما يتضح من أرسطو نفسه. ولايتعارض كذلك مع المذهب القائل ببقاء ومفارقة النفس التي توجد في الإنسان، بالإضافة إلى ما يمكن أن نصفه بأنه النفس النباتية، والنفس الحيوانية. وهذه النفس — أو الروح العاقل، الذي أتى من خارج لايوجد إلا في الإنسان فقط — هي الباقية. وتنشأ عن هذا المذهب قوة لا يمكن تخطيها بين الإنسان وبين بقية المخلوقات. ويتضح من السبب الذي من أجله استحال على من تكونت افكارهم على النمط الأرسطوطاليسي- سواء من مسلمي أهل السنة أو من الكنيسة الكاثوليكية — أن يعترفوا للحيوانات "بحقوق" مع أنهم يعتبرون الشفقة عليها "واجباً". وفوق ذلك أن الجزء الوحيد الذي يبقى من الإنسان هو النفس الناطقة المجردة التي قال بها أرسطو، وهي خلو من كل ما يمكن اي شركة بين الإنسان وبين المخلوقات السفلى. وخلو كذلك من أي شي يمكن أن يكون الحيوان. وأن روحا كهذه مفارقة للجسم والوظائف الدنيا للنفس الحيوانية لا تكاد تتلاءم مع صورة الحياة الآخرة، كما صورها القرآن. زد على ذلك أن القرآن ينظر إلى الحياة الآخرة باعتبارها غير تامة حتى تتحد الروح مع الجسد من جديد، وهو احتمال لا يكاد تلاميذ أرسطو يفكرون فيه. ولقد وردت النفس الحيوانية في مذهب أرسطو لا باعتبارها كائنا غير مرئي بل باعتبارها صورة من صور الفعل في الجسم فحسب. ولم يكن معنى الموت عنده هو مفارقة هذه النفس، وإنما هو توقف وظائف القوى الجسدية، كما يتوقف الاحتراق عند إطفاء القنديل، حيث لا يذهب للهب فيبقى بعيدا عن القنديل، أو كانطباع الخاتم على الشمع حين يختفي عند إذابة الشمع، فلا يبقى بذاته كما تبقى الأشباح فالجزء الوحيد الباقي من الإنسان إذا، هو ما جاء إليه في فيضا من العقل الفعال، وحين يطلق سراح هذا الفيض من ارتباطه بالجسم الإنساني وبالنفس السفلية، يصبح من المحتم أن يندمج في المصدر الحاضر حضوراً شاملاً، والذي اشتق منه. وهكذا تكون النتيجة المنطقية رفضا لفكرة الحياة الآخرة، ولا أبديتها، ولكن للوجود المستقل للنفس الجريئة. وكان هذا كما سنرى ثمرة من ثمرات الأرسطوطاليسية العربية. ومن ثم هاجم المتكلمون من المسلمين، وعلماء اللاهوت المدرسيون في المسيحية اللاتينية، الفلاسفة، لأنهم يقضون في نظرهم على الاعتقاد في الشخصية الفردية، ويعارضون عقد البعث. ويجب أن نتذكر في هذه الحالة الاخيرة — حالة البعث- أن العقيدة الإسلامية قد تورطت في ذكر التفصيلات الفجعة اكثر مما تورطت المسيحية. ولكن الفارابي لم يفطن إلى الغاية التي ستدفعه اليها تعاليم أرسطو، فقد كان أرسطو يبدو في نظرة تقليديا، لأن مذهبه يبرهن على بقاء النفس.

ويعبر الفارابي عن نظريته في "العلية" في كتاب له اسمه "فصوص الحكم" فكل ما يوجد بعد عدم لابد في نظره أن يوجد بعلة ربما كانت هي نفسها نتيجة سابقة ما ، وهلم جرا، حتى نصل إلى العلة الأولى التي هي موجودة الآن ومنذ الأزل. وأن قدمها لضروري. لأن لاتوجد علة تسبقها، وقد أوضح أرسطو أن سلسلة العلل لايمكن أن تكون إلى ما لانهاية. العلة الأولى واحدة قديمة، وهي الله (انظر ميتافيزيقا أرسطو 12-7، وكذلك تيماوس لافلاطون 28) وهذه العلة الأولى كاملة لعدم تغيرها، ومعرفتها هي غاية الفلسفة، لأن كل شيء سيتضح إذا عرفنا علة الكل. العلة الأولى هي "الكائن الموجود الواجب الوجود" الذي وجوده لازم لكل وجود آخر، وليس له جنس ولا نوع ولا فصل. إنه خارج وداخل معاً، فهو في الوقت نفسه ظاهر وباطن، ولا يمكن ان تدركه بأية قوة حسية، ولكنه يعرف بصفاته، وخير معرفته أن تعرف أنه لا يمكن البرهنه عليه.

ويخلط الفارابي في هذا التناول تعاليم الفلسفة الحقيقة بالتصوف الذي كان يتطور في آسيا في أيامه، ولاسيما

بين الشيعة الذين كان على صلة بهم، ولايمكن لله أن يُعرف (بضم الياء) من وجهة النظر الفلسفية، ولكنه واجب الوجود، لأن الله فوق المعرفة، ولكن الله بمعنى آخر هو أساس كل معرفة، لأن الحقيقة العليا يجب أن تقوم عليها كل الموجودات، وكل نتيجة دليل على العلة.

وينبنى دليل وجود الله على حجة افلاطون (تيماوس ص 28) وأرسطو (الميتافيزيقا 12-7) وقد استخدمه «البير الكبير» وآخرون فيما بعد. ولقد جرى التمييز أولاً بين الممكن الذي يوجد بالقوة وبين الواجب. ومن الضروري للممكن ليصبح واجباً أن تكون له عله فاعلة. وواضح أن العالم مؤلف، ومن ثم لايمكن أن يكون هو العلة الأولى، لان العلة الأولى واحدة غير متعددة، فالعالم كما هو واضح ينشأ من علة ليست هي ذاته، وربما كانت العلة المباشرة نتيجة العلة أخرى سابقة، ولكن نسق العلل لا يمكن ان يتسلسل إلى ما لانهاية، ولا أن يلزمه الدور، ومن ثم إذا تتبعناه إلى منشئه فلابد في النهاية أن نصل إلى العلة الأولى، وذاتها غير معلومة وهي علة كل شيء. وهذه واجبة الوجود «ولكنها ليست واجبة العلة أخرى غير ذاتها».
ويجب أن تكون العلة الأولى واحدة، غير متغيرة، لا تلحقها الاعراض، وهي مطلقة كاملة خيرة، وهي العاقل المطلق والمعقول المطلق والعقل المطلق، وهي بذاتها تتصف بالحكمة والحياة والعلم والإدارة والقوة والجمال والخير لا باعتبار ذلك مكسباً أو خارجاً، بل باعتباره وجوها لماهيتها، فهي الإدارة الأولى والمريد الأول والمراد الأول، وغاية الفلسفة كلها هي معرفة العلة الأولى، وهي الله، لأنه مادام علة لجميع الكائنات، فإن الكائنات جميعا تفهم وتفسر بتعقل ذاته معرفتها. وكون العلة الأولى متفردة واحدة وعلة لجميع الكائنات يتفق مع تعاليم القرآن. ويستخدم الفارابي تعبيرات القرآن دون قيد، ويحسن نية، مع افتراض أن مذهب أرسطو يوافق تعاليم القرآن. أعجب شيء فيما كتبه الفارابي هي الطريقة التي يستخدم بها عبارات القرآن كما لو كانت تتفق مع عبارات الافلاطونية المحدثة، حتى أن ما في القرآن من «قلم» و«لوح» الخ يمثل ما في الافلاطونية المحدثة الخ. وربما نتساءل إذا كانت الفلسفة حتى عند الفارابي تتفق مع ماذهب اليه القرآن ولكن الاختلاف لم يكن ظاهرا في ذلك الوقت إلى درجة تلفت النظر.
ولثقة الفارابي في التطابق الذي بين تعاليم أرسطو وبين تعاليم التزيل نراه ينكر ان أرسطو يقول بقدم المادة، ويخالف الاعتقاد في الخلق. وتتوقف المسألة كلها على ما يقصد بكلمة «الخلق» فهو يرى الله قد خلق الاشياء جميعاً في لحظة الازل الذي لا يقاس بزمن، ولم يكن هذا الخلق مباشرا، ولكن بوساطة العقل الفعال. وقد رأى أرسطو في هذا الصدد أن الكون وجد في الأزل، ولكنه وجد بإعتباره مخلوقا. وهكذا تم الخلق قبل الله الذي أنشأ الحركة بواسطة العقل، فبدأ الزمن ببدئها. فلما وجدت الحركة والزمان معاً خرج الخلق الذي كان موجوداً في غير زمان من الغيب والشهادة. ويطلق «الخلق» أحياناً يقصد به هذا الخروج من السكون الذي في غير زمان، ولكنه ربما قصد به بالمعنى الأدق فكرة العلية التي وجدت في الأزل الذي لا يقاس بزمان لكونه سابقا على الزمان. وهذا ما يقصدة أرسطو حين يتكلم عن قدم العالم. وهكذا كان القرآن وأرسطو كلاهما على حق. ولكن كلا منهما يستخدم كلمة «الخلق» ليدل على شيء مختلف عما يقصدة الآخر.
ومن الصعب أن نبالغ مهما قلنا في خطورة الفارابي فكل ما يصادفنا في المستقبل عند ابن سينا وابن رشد يوجد جوهره على التقريب في تعاليم الفارابي فعلا. وكل الفرق أن هذين الفيلسوفين المتأخرين قد اردكا أن مذهب أرسطو لا يمكن أن يتفق مع التوحيد السلفي ومن ثم تركا كل محاولة للتوفيق الشكلي، فاستطاعا أن يعبرا عن افكارهما تعبيراً اكثر وضوحاً وأن يصلا بمذهبيهما إلى نتائجهما المنطقية. ومن المهم حين ننظر في توفيق الفارابي بين الفلسفة والقرآن أن نوازن ونقابل بينه وبين التوفيق الذي تم في اتجاه آخر على يد الأشعري والمؤسسين الآخرين للمدرسة السفلية. ولا بد لنا أن نشير إلى أن بداية المدرسة كانت في أيام الفارابي.
وكان الفارابي كما ذكرنا شديد الصلة بالشيعة مؤيدي دعوة علي، والباقين بمعزل عن الخلافة الرسمية في بغداد، وفيما حول موت الكندي عام 260 م.

اختفى محمد المنتظر، الإمام الثاني عشر للاثنتي عشرية، أو الفرقة الشيعية التقليدية. وفي عام 320هـ في أيام نشاط الفارابي أصبح الأمراء البويهيون قوة في المقدمة في العراق، وفي عام 334هـ قبل موته

بخمس سنوات، استولوا على بغداد، وبهذا أصبح الخلفاء مدة 133 عاما بعد ذلك في موقف يشبه شبهاً تاماً موقف ملوك الفرنجة حين لم يكونوا اكثر من لعبة يتلهى بها رجال القصر، بالرغم من أنهم احيطوا بمظاهر الابهة، وعوملوا باكبر تبجيل. بالطريقة نفسها لم يكن للخلفاء في بغداد إلا وظائف مظهرية، وأن كانوا بابوات من جهة وأباطرة من جهة اخرى، تلزم توقيعاتهم لإضفاء صفة الشرعية على الملوك حتى في بلاد بعيدة كالهند. وكانوا يعاملون معاملة السجناء المكرمين على يدي أمراء البويهيين وكان هؤلاء الأمراء من الشيعة المعروفين بالاثني عشرية، ولهذا نظروا إلى الخلفاء باعتبارهم مغتصبين للخلافة. وكان الشيعة في ذلك الوقت هم حماة الفلسفة، على حين وقف أهل السنة موقفا رجعيا.

إلى جانب الاثني عشرية — وهو الشيعة التقليديون إلى حد ما — نجد فرعا من الغلاة يسمى السبعية, فلقد عهد الإمام السادس جعفر الصادق بالإمامة إلى ابنه إسماعيل ولكن إسماعيل وجد ذات يوم في حالة السكر، فحرمة جعفر من وراثة الامامة، وعهد إلى ابنه الثاني موسى الكاظم المتوفى عام 183هـ. ولكن البعض لم يرضوا للإمامة التي تورث حقوقها المقدسة بالميلاد أن تتحول عن وارثها بالإرادة، فيبقى هؤلاء على ولائهم لإسماعيل. فلما مات اسماعيل ولايزال جعفر حيا حولوا ولائهم إلى ابنه محمد وعدوه الامام السابع. وظل السبعية فرقة مغمورة إلى حوالي عام 220هـ على ما يظهر، إلى أن قادهم- أو قاد شعبة منهم منشقة عليهم. عبد الله بن ميمون وكان ابنا لطبيب عيون فارسي، فنظم اتباعه بنوع من الماسونية في سبع مراتب (وجعلها فيما بعد تسعا) من مراتب التنشئة والدعاية المنظمة تنظيما هائلا جدا، على غرار ما فعل الهاشميون من قبل (انظر قبله). ووضعت فكرة «الباطن» أو تفسير القرآن تفسيراً على غير ظاهرة في المراتب الأولى باعتبارها ضرورية لفهم معناه فهما صحيحا، لأن المعنى الحر في غالبا ما يكون غامضا، ويشير أحيانا إلى أشياء غير مفهومة، وتتسب هذه الفكرة على وجه العموم إلى جعفر الصادق. ويتعلم التابع من اتباعهم حينئذ أن المعنى الحقيقي لا يمكن أن يكشف عنه بالتفسير الشخصي، وإنما يفسره معلم حجة هو الامام، أو يفسره عند اختفاء الامام نائب يقوم مقامة، هو المهدي عبد الله بن ميمون. أما في المراتب العليا فان الطالب يكشف له معنى الباطني للقرآن، وقد دل ذلك على أنه هو مذهب أرسطو والافلاطونية المحدثة في خطوطة العامة، مضافاً إليهما بعض العناصر الشرقية المأخوذة من الزرادشتية والمزدكية. وتظهر هذه العناصر الشرقية أساسا في الارآء التي تتعلمها المراتب المتوسطة، على حين تصب المراتب المتوسطة، على حين تصل المراتب العليا إلى لا إدرية خالصة لها أساس أرسطوطاليسي، ولقد انتشرت الفرقة بصورتها هذه، وتطورت ثم تشعبت في النهاية. ونجحت في البحرين، أو الإقليم القريب من مجمع النهرين دجلة والفرات وعرف اتباعها بالقرامطة، وتسميتهم هذه ماخوذه من اسم احدا الدعاة المشاهير، ونجحت كذلك في عدن ماحولها ولكن ليس لدينا ما يلقى ضوءا على تاريخها هنالك بعد ذلك. وانطلق الدعاة من عدن إلى شمال افريقية، حيث نجحت الدعوة نجاحها الرئيسي. وحين وصل عبيد الله — وهو من نسل عبد الله — إلى هناك، نشأت دولة مستقلة عاصمتها القيروان في عام 297هـ. وبعث بالدعاة إلى مصر وكانت تعاني في ذلك الوقت سوء حكم مستمراً وفي أيام كافور أرسلت دعوة صريحة من الرسميين المصريين إلى خليفة القيروان يطلبون منه دخول مصر. وأخيراً غزا المعز حفيد عبيد الله مصر عام 356هـ وانشأ بها خلافة فاطمية بقيت حتى استولى عليها اصلاح الدين عام 567هـ.

وبهذا كانت فرقة السبعية منقسمة من الناحية الجغرافية إلى فرعين: احدهما في آسيا ويمثلبة القرامطة، والأخر في افريقيا تحت زعامة خلفاء الفاطميين. وكان اتباع الفرع الآسيوي في عمومهم من بين فلاحي النبط، فأخذت الفرقة طابع جماعة ثورية لها تعاليم شيوعية، ومعارضة قوية للدين الإسلامي ومن نتائج عداوتهم المسرفة أنهم في النهاية هاجموا مكة وذبحوا الكثيرين من وجوه المدينة، وعددا من الحجاج كانوا هناك، وحملوا معهم الحجر الاسود ، فبقي لديهم عدة سنين. وأمسكت الفرقة بزعامة القرامطة عن أن تكون داعية لأي مذهب فلسفي، بل أصحبت ضد الدين، وحاملة علم الثورة. أما تاريخ الفرع الافريقي، فقد سلك

طريقاً آخر فإن امتلاكهم دولة مهمة فرض عليهم موقفاً من الاحترام، وحل الطموح السياسي لديهم محل الحماسة الدينية.

وتوارت عقائد المذهب في الخلف إلى حد كبير، لأن غالبية رعاياهم كانوا من أهل السنة، ولكن المريدين كانوا لا يزالون ينشأون (بضم الياء وتشديد مع فتح الشين) ويتعلمون.

بالرغم من أن حكام مصر من الفاطميين كانوا من حماة العلم، وأنهم وقفوا موقف التسامح اكثر مما فعل معاصروهم من الحكام المسلمين، لم نرهم يجلبون إلى مصر فلسفة أرسطوطاليسية بالجملة. حقا أن نسق الفلاسفة الحقيقيين ينقطع من مصر الفاطمية، ولو أن الكثيرين من علماء الطب كانوا فيها. ومن الاسماعلية، أو السبعية في مصر نشأ فرعان: فقد كان الخليفة الفاطمي السادس ﷺالحاكمﷺ متعصبا دينيا ، أو مخبولا أو ربما كان مصلحا دينيا عالما له آراء متقدمة على عصره، فشخصيته الحقيقية احدى مشاكل التاريخ.

وفيما حول نهاية حكمة قدم إلى مصر عدد من المعلمين الفرس من ذوي آراء في التناسخ وفي رؤية الله، يبدو أنها كانت شائعة في بلاد الفرس. وقد اقنع هؤلاء الحاكم انه تجسيد الاله. فلما أعلن ذلك في الناس قامت ضجة، وهرب المعلمون إلى سوريا- وكانت حينئذ تحت الحكم الفاطمي. وأسسوا هناك فرقة لاتزال توجد في لبنان تحت اسم (الدروز). واختفى الحاكم بعد ذلك بقليل فقال بعض انه قتل، وقال آخرون لجأ إلى دير مسيحي، واعترف به بعد ذلك راهبا، واعتقد آخرون أنه صعد إلى السماء، وظهر اكثر من مدع يدعي أنه هو الحاكم عاد من مخبئه. أما الفرع الآخر فيظهر فيه تأثير الفلسفة اكثر من ذلك. ففي أيام المستنصر حفيد حاكم جاء أحد دعاة الاسماعليين الفرس- واسمه ناصري خسرو- من خرسان إلى مصر، وبعد أن اقام بها سبع سنين عاد إلى وطنه. ويبدو أن ذلك قد اتفق في توقيته مع نوع من بعث الفرق الاسماعيلية التي كانت حينئذ تنظر إلى القاهرة باعتبارها مركز قيادتها، وكان القرامطة قد انتهوا وكان الحاكم برغم ما طرأ عليه آخر حياته من شذوذ، حاميا من حماة العلم، ومنشئا لمدرسة دار الحكمة بالقاهرة، وقد أمدها بمكتبة عظيمة، وكان هو نفسه ممتازاً في الفلك. كان عهد حفيده عصراً ذهبياً للعلم الفاطمي، ويبدو أن الشيعة من جميع بقاع آسيا قد اخذوا طريقهم إلى مصر. وفي عام 471هـ زار مصر داعية آخر من تلاميذ ناصري خسرو- هو الحسن الصباح. واستقبله داعي الدعاة، ولكنه لم يسمح له بقابلة الخليفة، واضطروه بعد ذلك بثمانية عشر شهراً إلى ان يغادر البلاط ويعود إلى آسيا. وكان في القاهرة حزبان يتبع كل منهما ابنا من ابني الخليفة. نزاروالمستعلي. وقد أعلن ناصري خسرو والحسن الصباح إنهما من حزب الابن الاكبر- نزار، ولكن رجال البلاط في مصر اتبعوا المستعلي- الابن الاصغر. وحين مات الخليفة المستنصر عام 487 هـ، انقسمت الفرقة الاسماعيلية إلى قسمين جديدين: فاعترف المصريون والافريقيون عموما بالمستعلي، ولزم الاسيويون نزارا.

وحين عاد الحسن الصباح إلى وطنه عام 473هـ، استولى على قلعة تسمى ﷺألموتﷺ (بفتح الام وضم الميم وسكون التاء)، وأصبحت القلعة مركز قيادة النزاريين، أو الاسيويين، الذين يذكرون كثيرا في تاريخ الحروب الصليبية. وكان لهم الكثير من القلاع الجبلية، ولكنهم كانوا جميعا تحت أمرة الشيخ - أو شيخ الجبل، كما كان صليبو ماركوبولو يسمونه - وكان في ﷺألموتﷺ. وظل هؤلاء الشيوخ أو رؤساء التنظيم ثمانية أجيال، حتى استول المغول على القلعة عام 618هـ (1221م) وقضى على آخرهم بالموت. فلما نما هذا النظام انتشر إلى سوريا، وهذا الفرع السوري هو الذي اتصل به الصليبيون من أوروبا اكبر اتصال. ونحن نجد في هذا النظام مراتب للتنشئة متدرجة كالتي كانت في القديم، ولم تكن ﷺللاحقينﷺ أية معرفة حقيقية بمعتقدات الفرقة، يتصل بهم ﷺالفدائيونﷺ الذين يطيعون طاعة عمياء، ويستعدون لإجراء أي انتقام يأمر به رؤساؤهم وهؤلاء هم الذين سماهم الصليبيين Assassins أو الحشاشين الذين كانا يتسخدمون الحشيش — وهو عشب هندي — وسيلة من وسائل التسامي. وفوق هؤلاء يوجد ﷺالرفقاءﷺ. وفوقهم درجة منظمة من ﷺالدعاةﷺ ثم كبار الدعاة ثم داعي الدعاة. ولهذه الفرقة مظهر منحوس في أعين الذين خارجها ﷺفان

جرائم الفدائيين التي تتم عادة في ظروف مريعة مسرحية، والالحاد الذي اشتهروا به والذي تتميز به المراتب العليا كانت كافية لإظهارها بهذا المظهر وأن الخوف العام الذي كان الناس يحسونه نحوهم قد ازداد بسبب الحوادث التي اظهرت أنهم كان لهم جواسيس ومريدون في جميع الاتجاهات. وكانت مراتبهم العليا وارثه حقيقة للمبادئ الاسماعيلية، وطلاب مجدين للفلسفة والعلم، وحين استولى المغول بقيادة هولاكو على ألموت عام 654هـ (1256م) وجدوا هناك مكتبة عظيمة، ومرصداً به مجموعة من الادوات الفلكية. وكان معنى استيلاء المغول على القلعة نهاية الحشاشيين، ولو أن الفرع السوري لايزال موجودا بصورة ادنى، ولا يزال الفرقة اتباع حتى يومنا هذا. ولا تزال القصص المنتشرة موجوده في وسط آسيا وبلاد الفرس والهند، وأن أغاخان لمن نسل ركن الدين خورشاه آخر شيوخ الموت.

وهكذا نشأ عدد من الفرق الغربية بسبب حركة عبيد الله بن ميمون الذي كانت غايته على ما يظهر هي الوصول إلى دين مصطبغ جدا بالفلسفة على نحو ما في تعاليم أرسطو والافلاطونية المحدثة. ولكن الفرق نشأت بسبب رغبته في ضمان جعل هذا دينا باطنيا لايعرفة إلا الاتباع الذين اختيروا من بين الشيعة. وأن العقائد الباطنية في حالة القرامطة قد اضطرت إلى أن تتخذ صورة مزيفة، لأن الذين اعتنقوها، والذين وقعت في ايديهم مقاديرها، كانوا بين الفلاحين الأميين أما في مصر الفاطمية، فقد ضعفت هذه العقائد، لأن الاعتبارات السياسية جعلت من الملائم الاتفاق مع الرأي العام المسلم السني وكان من نتيجة هذه العقائد عند الحشاشيين. وهي محصورة في مراتبهم العليا. تطور عقلي واف على رغم ارتباطه بنظام فيه التعصب، استخدمه الرؤساء دون تمييز ليحبوا حياتهم في عزلة فلسفية تحميهم من الأخطار المحيطة بهم.

وقبل أن نترك هذا الموضوع الخاص الذي يتضح فيه نشر الفلسفة في صورة عقيدة باطنية، لا بد لنا أن نشير إلى جماعة تعرف اسم «اخوان الصفاء». ولسنا نعرف شيئا عن العلاقة بين هذه الجماعة وبين فرقة عبيد الله بن ميمون إلا أنهم كانوا معاصرين له وذوى مرام قريبة من مراميه، ولكن يبدو من المؤكد أنه كان بينهما بعض العلا قة، فقد قيل أن هؤلاء الأخوان يمثلون التعاليم الاصلية لفرقة عبد الله. وقد انقسموا إلى أربع مراتب. ولكن مذهبهم انتشر بحرية كاملة في وقت متقدم، ولو أننا لانعلم ما إذا كان هذا الكشف العام عن تعاليمهم جزءاً من الخطة الاصلية، أو أنه فرضته عليهم الظروف. فقد ظهرت تعاليمهم علانية في عام 360هـ بعد أن أنشأ عبد الله فرقته بمائة عام، وبعد أن غزا الفاطميون مصر بقليل، وبعد أن أعاد القرامطة الحجر الأسود الذي سرقوه من بيت الله في مكة بزمن. ويبدو من المغزى أن نفترض ان هذه الحركة كانت اصلاحا للإسماعيليين من جانب من رغبوا في العودة إلى المرامي الأصلية للحركة.

ويظهر ما نشر من عمل الاخوان في مجموعة من الرسائل عددها (51) وتسمى رسائل اخوان صفا، وتتكون منها دائرة المعارف من الفلسفة والعلم كما كان العلم معروفا للعالم الذي يتكلم العربية في القرن الهجري الرابع. وهم لا يأتون بنظريات جديدة وإنما يقدمون متنا للمادة الموجودة، وقد طبعت نصوص هذه الرسائل كلها في كلكتا، حيث نشرت أجزاء من مجموعها الضخم على يد الاستاذ ديتريشي فيما بين 1872،1858م وتبع ذلك في عام 1876 و1879 جزءان يطلق عليهما «العالم الاكبر» Makro Kosmos و«العالم الاصغر» Mikro Kosmos وفيهما يظهر ملخص لكل المجموعة. ويبدو أن الشخصية الموجهة لإعداد هذه الرسائل هو زيد بن رفاعة، ومعه أبو سليمان محمد البستي، وأبو الحسن علي الزنجاتي، وأبو أحمد المهرجاني والعوفي. ولايعنى ذلك أن هؤلاء كانوا هم مؤسسي الجماعة كما ادعى البعض.

وأن جزءاً كبيراً من رسائل اخوان الصفاء ليتناول المنطق والعلوم الطبيعية، ولكن حين يتجه المؤلفون إلى الميتافيزيقا ودراسة النفس والالهيات، نجد لديهم آثارا واضحة من مذهب الافلاطونية المحدثة كما يشرحها الاسكندر الافروديسي، وكما تطور بها افلوطين. فنحن نقرأ لهم ان الله فوق كل علم، وفوق مقولات الفكر الإنساني. ويصدر العقل عند الله، وهو فيض روحي تام يشتمل في ذاته على صور جميع الاشياء. ويصدر عن العقل النفس الكلية، وعن هذه النفس تصدر الهيولي الأولى. وحين تصبح الهيولي الأولى صالحة لقبول الأبعاد

يصبح مادة ثانوية، ومن هذه الاخيرة ينشأ الكون، وتتغلغل النفس الكلية في المادة كلها، وتبقى بسبب فيضها من العقل فيضا دائما. وهذه النفس الكلية المتغلغلة في كل شيء لاتزال واحدة، ولكن كل شيء جزئي له نفس جزئية هي مصدر قوته ونشاطه، لهذه النفس الجزئية درجات مختلفة من القوة العقلية، واتحاد النفس والمادة موقوت ويمكن للنفس أن تتحرر بالحكمة والإيمان من قيودها المادية، وهكذا تقرب من العقل. والمرمى الحقيقي للحياة هو تحرر النفس من المادة لتتحد بالنفس الأم، وتقرب من الله. وليس كل ذلك إلا تكراراً لتعاليم الفارابي والأفلاطونيين المحدثين، وقد يكون مصطبغا بعض الشيء بصيغة صوفية، ومعبراً عنه تعبيراً أقل منطقية ووضوحا منه عند الفلاسفة. ويبدو من طابعه العام ميل إلى قول بوحدة الوجود، وهو ميل قريب مما لاحظنا من قبل عند بعض المعتزلة. أن الآلة الاعظم وراء ذلك، أو هو موجود على نحو لايعلم الإنسان أي شيء عنه ولايمكن أن يعلمه، حتى أن العقل يوجد في مجال غير الذي تعيش فيه النفس الإنسانية. ولكن النفس الكلية المتغلغلة في جميع الأشياء فيض من هذا العقل، وهذا العقل يفيض من الله الذي لا يعلم (بضم الياء).

فإذا وازنا بين أولئك وبين تعاليم الكندي والفارابي اتضح أن هذا المذهب مبني على نفس المادة، ولكن هذه المادة أصبحت في يد الذين صيروها دينا، وانشق هذا الدين على العقيدة السلفية للإسلام. وهذا الانشقاق عند الفارابي لا يحدث في حالة شعور، ولو أنه كامل تماما، أما عند خلفائه فإننا نشهد ايجاد الهوة الفاصلة. فإذا وازنا بين ذلك وبين الصوفية. وجدنا وجوه الشبه السطحية واضحة جداً، ولاسيما لأن الصوفية تستعير كثيرا من عبارات الفلسفة، أي من الافلاطونية المحدثة. ولكن الحقيقة أن بينهما اختلافا جوهريا فإن رسائل الأخوان تجعل خلاص النفس من المادة غالية الحياة، والنتيجة النهائية هي إندماج في النفس الكلية، ولكنهم يرجعون هذا الخلاص إلى قوة عقلية، حتى أن خلاص النفس إنما يكون بالحكمة والمعرفة، فهم بهذا فرقة عقلية. ولكن الصوفية روحيون بمعنى آخر فهم لهم نفس الغاية، ولكنهم ينظرون إلى الوسيلة باعتبارها الحكمة بمعنى الحقيقة الموجودة في النفس المؤمنة التقية، وليست هي الحكمة التي يوصل إليها بالتعليم العقلي.

ويظهر أن ثمة ما يبرر دعوانا ان الصوفية ورثة التعاليم الفلسفية للفارابي وإخوان الصفا، ولو في آسيا على الأقل. بعد الربع الأول من القرن الخامس كانت تعاليم الفلسفة تبدو كأنها اختفت تماما من آسيا، ولكن ذلك كان في الظاهر فقط. أما في جوهرها فقد بقيت لدى الصوفية، ويمكن أن نقول ان التغير الجوهري يكمن في المعنى الجديد الذي أعطى لكلمة ﴿الحكمة﴾ التي لم تعد تعني الوقائع العلمية، والأفكار العقلية، بل أصبحت يفهم منها المعرفة فوق العقلية بالله وربما كان هذا تأثيرا هنديا في العناصر ذات الأصل الهليني.

ولقد جاءت عقائد اخوان الصفا إلى الغرب على يد معلم اسباني هو مسلم ابن محمد ابو القاسم المجريطي الأندلسي المتوفى عام 395-396 هـ، فكانت ذات أثر في تعريف اسبانيا بالفلاسفة الذين كان لهم أثر عظيم على المدرسة اللاتينية في العصور الوسطى.

وقبل أن نترك هذا القسم من موضوعنا يحسن أن نشير إلى كل هذه الفرق والجماعات التي ذكرناها بعد الفارابي، من أول الفرقة التي اسسها عبد الله بن ميمون إلى اخوان الصفا، تتفق في علاج الفلسفة علاجا باطنيا، ولو على الأقل من حيث تأثيرها في موضوعات الآلهيات، فلا يرون الكشف عنها إلا للخاصة. وسيظهر هذا الموقف العام مرة اخرى بصورة مختلفة إلى حد ما في اعمال الفلاسفة الاسبان، ويتكرر إلى حد ما في كل الفكر الإسلامي.

وأعظم نتاج في آسيا لاختمار الفكر الذي ولدته دراسة الفلسفة الأرسطوطاليسية والأفلاطونية المحدثة يظهر في ابي علي الحسين بن عبد الله بن سينا المتوفى عام 428هـ (1027م)، والمعروف عموما بابن سينا، وهو اسم صار في اللاتينية إلى Avicenna. ونحن نعرف حياته من سيرة له كتبها عن نفسه، واكملها تلميذه ابو عبيد الجرجاني مما يذكره عن أستاذه. ونعلم أن أباه كان حاكما – على خرميثن Kharmayat ولكن بعد أن ولد له ابنه عاد إلى بخارى وهي وطن الاصلي للأسرة – وهناك تلقى ابن سينا تعليمه. وفي صباه وصل

بعض المعلمين الاسماعيليين إلى بخارى قادمين من مصر، وصار ابوه واحدا من اتباعهم، فتعلم ابن سينا منهم الإغريقية والفلسفة والهندسة والحساب، ويعيننا هذا على تذكر كيفية اتصال الدعوة الاسماعيلية بالعلوم الهيلينية. ويقال أحيانا أن مصر كانت مقطوعة الصلة بالحياة العقلية في الإسلام بعامة، ولكن هذا القول لا يكاد يتصف بالدقة فالحركة الاسماعيلية من أولها إلى آخرها كانت على صلة بالبعث العقلي الذي سببته عودة الفلسفة الإغريقية من صورة عربية، ويتضاءل ذلك بالطبع عند اعتبار الطبقات الأمية واعتناقها المذهب الاسماعيلي، كما رأينا في حالة القرامطة. وفي حال انشغال اتباع المذهب بالمطامح السياسية كما كانت الحال بالنسبة للفاطميين حين كانوا يبنون دولتهم في افريقية قبل غزو مصر، ولكن يبدو حتى في أسوأ الظروف أن الدعاة نظروا إلى انتشار العلم والفلسفة باعتباره جزءاً مهما من واجباتهم، يساوي في الأهمية ما يدعون إليه من حقوق العلويين في الخلافة الفاطمية. فلما تعلم ابن سينا اللغة الإغريقية والفلسفة الإغريقية من هؤلاء الدعاة، برع فيهما، ثم عاد إلى دراسة الفقة والتصوف. وأن الفقه الإسلامي، أو القانون الشرعي المبني على النظم السيئة التي وضعها أبو حنيفة والفقهاء الآخرون المعتمدون، أو منافسوهم من الشيعة، كان دائما العمود الفقري للثقافة الإسلامية، فكان بذلك شبيها بدراسة قانون كنسية في أوروبا في العصور الوسطى، وكان يلفت نظر الناس في كل حالة إلى تطور التركيب الاجتماعي في اتجاه حالة مثالية، فكان له اثر تثقيفي ذو قيمة عظمى. وربما حلا لنا أن ننتفض من أثره بسبب ما تتبع من مبادئ مختلفة عنه جداً. ولكن لا ينبغي أن نغفل عن أنه في الوقت الذي نجد فيه مرامينا تتلون بلون الظروف، نجد المشرع في الإسلام أو المسيحية ذا مثل محددة ذات غاية اكثر كمالاً وارتباطاً بالمنهج العلمي، فكانت هذه المثل، بحكم كونها كذلك، قوة معينة على السمو. وكان الفقهاء في البلاد الإسلامية هم القوة الوحيدة التي لها من الشجاعة والمقدرة ما يمكنها من أن تقاوم جشع اي حكومة فردية، وتضطر أعظم الأمراء طغيانا إلى الخضوع للمبادئ التي مهما كانت محمدودة معيبة في مظهرها، تجعل الحاكم يقر بخضوعة لنظام، وتحدد الحدود التي يسمح هذا النظام بها في تطبيق المساواة والعدل. ويجدر بنا أن نلاحظ أن التصوف في أيام ابن سينا كان قد بدأ يحتل مكانه باعتباره موضوعا من موضوعات الدراسة الجدية.

وبعد ذلك بقليل وصل إلى بخارى فيلسوف اسمه الناتلي، فأقام ضيفاً على ابن سينا. فإذا تذكرنا معنى كلمة "فيلسوف" عرفنا أن هذا الضيف كان من طلاب أرسطو، وربما كان قادراً على اكتساب رزقه بتعليم فلسفة أرسطو، ولقد تعلم ابن سينا منه المنطق، واتجه عقله إلى تعاليم أرسطو التي كان الناس يدعون إليها كما يدعون إلى الدين. ثم درس من بعد ذلك اقليدس، والمجسطي، والحكم المأثورة عن الفلاسفة. ثم كانت دراسته التالية للطب، فبرع فيه، حتى أنه اتخذه مهنة له وحاول دراسة ميتافيزيقا أرسطو، ولكنه وجد نفسه عجزاً تاماً عن فهم معناها، حتى اشترى ذات يوم أحد كتب الفارابي، فاستطاع بواسطته ان يفهم المعنى الفحوى اللذين خفيا عليه من قبل. ولنا من اجل هذا ان نصف ابن سينا بأنه تلميذ الفارابي الذي كون عقلة وهداه إلى تفسير أرسطو، وكان الفارابي في أصح المعاني أبا لكل من تلاه من فلاسفة العرب، وأن ابن سينا على عظمته لا يدخل إلى التاريخ من مدخل الفارابي، ولا يؤثر اثره فيمن تلاه، ولو أن الغزالي يضعه مع الفارابي ويسميها الشارحين الرئيسين لأرسطو. ويهتم الناس أحيانا بتناول ابن سينا للفلسفة منعزلة عن التنزيل القرآني، ولكنه في هذا لم يكن اصيلا، لأن ذلك كان اتجاها عاما فيما بعد الفارابي، حتى ليمكن أن نقول فقط، أن ابن سينا هو أول كاتب مهم يتضح عنده هذا الاتجاه.

لما دعى إلى بلاط نوح بن منصور الساماني أمير خراسان ليظهر مهارته في الطب. استطاع أن ينال حظوة الأمير، ودرس في مكتبته الكثير من أعمال أرسطو التي لم تكن معروفة لمعاصريه من قبل. ولما اخترقت هذه المكتبة، اعتبر ابن سينا الناقل الوحيد لما اشتملت عليه هذه الكتب من آراء. ويمثل لنا هذا صورة الرأي العام العربي حياله. ولايبدو فيما لدينا من كتاباته آية قرينة على أنه عرف لأرسطو مادة غير التي كانت معروفة على وجه العموم للمؤلفين السريان والعرب. وحين ارتبكت شئون الاسرة السامانية، تحول ابن سينا إلى خوارزم، وتمتع ومعه علماء آخرون بحماية الامير المأموني، ولكن هذا الامير كان يعيش في غير أمن إلى جانب السلطان التركي محمود الغزنوي الذي كان راعياً قوياً لأهل السنة وفاتحا للهند. وكان من الواضح ان السلطان يطمع في أقاليم الأمير، وأنه حين يتجه إلى حيازتها لن يكون من الممكن أن يقاوم، وقد أخذها فعلا عام

408هـ. وكان الأمير وجيرانه في ذلك الوقت يعاملون السلطان بكل احترام. لأنه تسامح معهم، فتركهم يعيشون إلى جانبه، وأراد محمود أن يمتاز بحماية للعلم، فدعا العلماء إلى بلاطه، أو على الأصح اختطف العلماء، وصمم على أنهم لن يتعدوا بعد ذلك حدود أقاليم أهل السنة. وتسلم الأمير رسالة من الرسائل تدعو العلماء الذين في خوارزم إلى بلاد محمود، فقرأ الأمير الرسالة على مسمع من الخمسة العلماء ذوي الامتياز من ضيوفه، وترك لهم قبولها أو رفضها. فمال ثلاثة منهم إلى الذهاب إلى بلاط محمود، لما سمعوا عنه من الكرم، وقبلوا الدعوة، ولكن الاثنين الآخرين — ابن سنيا والمسيحي — خافا المغامرة، فهربا سراً، فمات المسيحي في عاصفة رملية دهمتهما في الصحراء، ولكن ابن سينا لجأ في النهاية بعد تجول طويل إلى اصفهان في بلاط علاء الدولة محمد البويهي. ويظهر لنا بوضوح من تجربته هذه أن الشيعة كانوا هم حماة الفلسفة، وأن السلطة التركية المتزايدة في حكم محمود الغزنوي والسلاجقة الذين خلفوه كانت رجعية لا تميل إلى البحث الفلسفي، وهذه السلطة التركية هي التي أوقفت تقدم الفلسفة العربية في الشرق في النهاية.

وكتب ابن سينا الكثير من الكتب العربية والفارسية، ولا يزال عدد من هذه الكتب موجوداً. ومن انتاجه "الشفاء" وهو دائرة معارف في الطبيعة وما وراء الطبيعة والرياضيات ذات ثمانية عشر جزءاً (نشرها فورجيه في لندن عام 1892 م)، ورسائل في المنطق والفلسفة، وكتب في الطب ترتكز عليها شهرته إلى حد كبير. واشهر هذه الكتب الأخيرة "النجاة" وهو مختصر الشفاء وكتاب "القانون في الطب" الذي جدد فيه تعاليم جالينوس وبقراط، مع ايضاحات من المؤلفين المتأخرين في الطب. والقانون أكثر منهجية في ترتيبه من "الحاوي" للرازي، وهو الكتاب حتى ذلك الوقت اشهر متن الطب العربي.

حقاً أن عيب "القانون" الرئيسي هو مبالغته في الترتيب والتبويب. وبعد أن ترجمه إلى اللاتينية جيرار الكريموني ظل قروناً عدة ممثلا للمدرسة العربية في الطب في اوروبا الغربية، ومحتفظاً بمكانته في جامعتي مونبلييه ولوفان حتى عام 1650م.

ويتناول ابن سينا المنطق باعتباره ذا استعمال سلب ايجابي:"المراد من المنطق أن تكون عند الإنسان آلة قانونية، تعصمه مراعاتها عن أن يضل في فكره".

(الاشارات والتنبيهات لابن سينا، القسم الأول ص 23 مطبعة الحلبي بالقاهرة وأنه ليقسم المنطق في رسالته (2) في هذا الموضوع في "تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات" (ص 79 نشر باستامبول 1298) إلى تسعة اقسام تتفق مع النسخة العربية لقانون أرسطو، وهي تحتوي على ايساغوجي، كما تشتمل على الخطابة والشعر. ويشير إشارة خاصة إلى الآثر المنطقي في بعض التراكيب النحوية العربية التي تختلف عن التراكيب المستعملة في الإغريقية. فيعبر الإغريق مثلاً عن الكلية السالبة بتركيب على النحو الآتي:"كما هو أ ليس ب"، ولكن العرب يصيرون هذا الترتيب إلى:" لاشيء من الألف بباء" ويعلق اهمية عظمى على دقة التعريف، ويصفها بأنها الأساس الجوهري لكل تفكير سليم، ويلقي انتباها عظيما إلى هذه الناحية. أن التعريف المضبوط لابد أن يقرر هوية الشيء وجنسه وفصله وكل لوازمه، وهو بهذا يتميز عن مجرد الصوف الذي لايتطلب إلا الصفات بالذاتية والأعراض. بطريقة تمكن تمييز الشيء تمييزاً صائباً.

وحين يتناول الكلي جزئي يرى أن الكلي لا وجود له إلا في الذهن الإنساني، فالمعنى المجرد للجنس يتكون في ذهن الناظر حين يوازن بين الأفراد، ويلاحظ جهات اتفاقها. ولكن هذا المعنى المجرد لا يوجد إلا باعتباره صورة عقلية ليس لها وجود في الأعيان. والكلي غير سابق على الفرد (الجنس قبل الاشياء genus anteres) إلا من حيث يوجد المعنى العام في علم الخالق قبل تكوين الفرد، كما توجد صورة الشيء المصنوع من ذهن الصانع قبل تنفيذ العمل ولا يوجد المعنى العام (وهو الجنس الاشياء Genus Pos res) في المادة، يصبح ممكنا بالنسبة للعقل أن يجرده تجريدا ذهنيا، ويستخدم هذا التجريد باعتباره مقياسا للموازنة بين

هذا وبين الأفراد الأخرى، ولا ينتمي الجنس Genus الا إلى مجال الفكر، ومثل هذه المعاني المجردة ليس له وجود عيني، ولو أنه يمكن أن يستخدم في المنطق كأنه حقيقي.

وينظر إلى النفس باعتبارها مجموعة من القوى التي تعمل في الجسم (3) وكل نشاط، من أي نوع في جسم الحيوان أو الإنسان إما أن يأتي من هذه القوى مضافة إلى الجسم، أو من خليط من العناصر التي يتكون منها الجسم أبسط احوال النفس ما يوجد من النبات، حيث يقتصر نشاطها على التغذي والتولد والنمو (النجاة ص 43) وللنفس الحيوانية ما للنفس النباتية من قوى، ولكنها تزيد عليها غيرها، ويضاف إلى ذلك غيره كذلك في النفس الإنسانية وأن ما يضاف إلى ذلك في النفس الإنسانية ليجعل في الإمكان أن توصف بأنها عقلية ويمكن تقسيم هذه القوى التي في النفس الي قسمين هما: قوى الادراك وقوى العمل فقوى الادراك ظاهرة من جهة، وباطنة من جهة أخرى، وتوجد للقوى الظاهرة في الجسم الذي تحل فيه النفس، وهي ثماني الحواس:: البصر والسمع والذوق والشم، وإدراك الحرارة والبرودة، وإدراك اليبوسة والرطوبة، وإدراك المضاداة، كادراك الصلابة والطراوة، وادراك الخشونة والملامسة وتتكون صورة الموضوع الخارجي بواسطة هذه الحواس في نفس المدرك

وثمة قوى اربع (4) للإدراك، هي:

- المصورة التي تدرك النفس بواسطتها الموضوع دون معونة الحواس، على نحو ما يحدث التخيل.
- والمفكرة التي تدرك النفس بواسطتها عددا من الصفات المترابطة، وتجرد واحدة أو اكثر من بينها من الآخريات المرتبطة بها، أو تجمع منها ما لا يبدو مترابطا، وهذه هي قوة التجريد، وتستخدم في تكوين المعاني العامة.
- والوهم الذي يوصل بواسطته إلى النتيجة العامة المنتزعة من عدد من الأفكار المجمعة.
- والحافظة او الذاكرة، هي التي تسجل وتحتفظ بالأحكام التي يوصل اليها. ويدرك الإنسان والحيوان وجزيئات بالحواس، ويدرك الإنسان الكليات بواسطة العقل. وأن عقل الإنسان ليشعر بقوة خاصة لا بواسطة الحس الظاهرة، بل أعمال القوة المفكرة، وقد دلت الدلائل على أن هذه القدرة ذات وجود مستقل، هي أن كانت تتصل اتصالاً عرضياً بالجسم، وتعتمد على هذا الجسم بادراك الحسي، إلا أنه يظهر من مكان المعرفة المباشرة دون استخدام الادراك الحسي أن هذه القوة ليست تعتمد اعتماد جوهريا على الجسم، وإن إمكان وجودها بدون الجسم — وهذا ما يفهم منطقيا من استقلالها — هو دليل على بقائها. يدرك كل مخلوق حي أنه له نفسا واحدة، وهذه النفس — كما يقول ابن سينا — لا توجد قبل الجسم، لكنها خلقت، أي فاضت عن العقل الفعال — حين يكون الجسم (النجاة ص 51).

وتحت عنوان الطبيعيات ينظر ابن سينا في قوة الملحوظة في الطبيعة، ومنها كل القوى التي في النفس، إلا ما كان خاصة بالنفس الناطقة بالإنسان. وهذه القوة ذات أنواع ثلاثة: فبعضها كل وزن الجزء جوهري من الجسم الذي هو له، بعضها خارج عن الجسم الذي تعمل فيه، كل التي تسبب وجود الحركة أو السكون، وبعضها كذلك مثل القوة التي في النفوس غير الناطقة في الافلاك، وهي التي تسبب الحركة بدون محرك خارجي. ولا تتصف القوة من هذه القوي بانها لا متناهية، إذا يمكن أن تزيد أو تنقص، وتنتج عنها نتيجة متناهية.

وينظر إلى الزمان باعتباره مفتقراً إلى الحركة، ولو أنه ليس صورة للحركة أما فيما يختص بمعنى الزمان، فإنه يقاس ويعرف بحركة الأجرام السماوية.

ابن سينا كالكندي، يعرف المكان بأنه ﷺهو سطح الباطن من جرم الحاوي المماس للسطح الظاهر للجسم المحويﷺ (رسالة الحدود، مجموعة تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ص 94 ط القاهرة 1908) أما الخلاء ﷺفليس إلا اسما (5)ﷺ وهو في الحقيقة مستحيل، لأنه كل مسافة يمكن أن تزيد أو تنقص، أو تقسم إلى اجزاء، ثم لا بد أن تشتمل على شيء صالح للزيادة.. الخ..

والله وحده ﷺ واجب الوجودﷺ هو بهذا حقيقة عليا، ويندرج الزمان والمكان الخ تحت وجود بالفعل، ومهما

كان فيهما من وجوب الوجود فهو الله والأشياء التي تدرس في العلم الطبيعي ليست إلا ﷺكائنات ممكنهﷺ ويمكن أن تصبح أو لا تصبح ﷺكائنات بالفعلﷺ وأن الله وحده واجب الوجود منذ الأزل، هو الحق، بمعنى انه وحده حق مطلق وكل حقيقة غيره هي حقيقة بقدر ما تصدر عنه ويفيض العقل الفعال من الله، ومن العقل الفعال يفيض العقل الذي يفرق بين النفس الناطقة في الإنسان وبين نفوس المخلوقات الاخرى ويوهب هذا العقل لكل إنسان، ويعود بالوقت المناسب إلى العقل الفعال الذي هو مصدره وأن النشاط الممكن للنفس وهي منفصلة عن الجسم الذي به ترتبط ليدل على بقائها، ولكن هذا البقاء لا يدل على وجود مستقل، وإنما يدل على اتحاد بالمصدر من جديد، ويصدر الكون من العقل، ولكن لا عن طريق الفيض المباشر كما يصدر عقل الإنسان، ولكن بواسطة فيوضات متعاقبة.

وكان ابن سينا وآخر عظماء فلاسفة المشرق ولقد اجتمع السببان فتسببا في إنهاء الفلسفة الحقيقة في الإسلام في آسيا: أولهما أنها أصبحت ترتبط في الذهن بإلحاد الشيعة، وهكذا ساءت سمعتها في نظر أهل السنة، على حين نجد الغلاة من فرق الشيعة نفسها – وهم الذين كرسوا أنفسهم أكبر تكريس لدراسة الفلسفة – قد تقبلوا عدد من النظريات الدينية مما قبل الإسلام، كتناسخ النفوس الخ، فكانت هذه الضارة بالبحث العلمي وظهر مثل هذه الميول في الافلاطونية المحدثة في عصر متقدم، وكان من نتيجة ذلك أن مال الشيعة إلى النظريات الصوفية، وغالبا إلى النظريات التعصبية التي لم تشجع دراسة آراء أرسطو ، أما السبب الثاني فيمكن في ظهور العناصر التركية المتغلبة كمحمود الغزنوي، ثم السلاجقة الأتراك الذين كانوا من متزمتي أهل السنة فكرهوا كل شيء يتصل بالشيعة، أو بأصحاب المذهب العقلي. وكل هذا نرى آثاراً دائمة في الإسلام في آسيا في اتجاهين: في المدرسة السنية، وفي التصوف. ولقد أشرنا من قبل إلى أن مسلم بن محمد أبا القاسم المجريطي الأندلسي المتوفى عام 395-396هـ - وهو من أهل مجريط كما يدل اسمه – قد جلب تعاليم اخوان الصفا إلى اسبانيا وهكذا تسبب – عرضا – في خلق اهتمام هناك الفلسفة التي درست في المشرق ولم تظهر نتائج لهذا نتائج مهمه حينا من الدهر، ثم ظهر عدد من أصحاب الفلسفة ومعلميها اللامعين، مستوحين اخوان الصفا من طلابه، والطلاب اليهود من جهة أخرى.

نظرية التطور الاجتماعي
توفيق شومر

يتطرق هذا البحث إلى تقديم عرض تبسيطي لنظرية التطور الاجتماعي التي قدمها عالم الاجتماع والفيلسوف الألماني كارل ماركس(لخ). ويقسم ماركس مراحل التاريخ البشري بالاعتماد على نمط الإنتاج السائد في المجتمع الإنساني في مرحلة معنية. وكما سنرى أدناه فإن فكرة الإنتاج فكرة محورية في فكر ماركس وتدخل في تفسيره لكل التطورات المهمة في تاريخ المجتمع الإنساني. ولكي تتضح الصورة العامة لهذا البحث يجب أن نحدد المراحل التاريخية للمجتمع وهي: 1) المرحلة البدائية (المشاعية البدائية)، 2) مرحلة العبودية (الرق)، 3) المرحلة الإقطاعية، 4) المرحلة الرأسمالية، 5) المرحلة الاشتراكية، 6) المرحلة الشيوعية.

الجدل (الديالكتيك):

يعتمد ماركس في تحليله للتطور الاجتماعي على الجدل والذي تبناه من الفيلسوف الألماني جورج فلهام هيغل. ولكن بينما كان جدل هيغل مثالياً يناقش علاقة الأفكار بالأفكار حاول ماركس أن ينقل مفهوم الجدل إلى تفسير حركة التاريخ وحركة التطور الاجتماعي.

لنحاول في البداية أن نفسر ببساطة فكرة هيغل. هناك ثلاثة محاور في أي علاقة جدلية: محور الفكرة، ومحور النقيض أو الضد للفكرة، ومحور التركيب بين الأضداد (thesis , anti-thesis, and synthesis) ويقر المنهج الجدلي بأن هناك وحدة وصراعاً بين هذه الأضداد. وقد حاول هيغل تفسير الكون ونشأته انطلاقاً من هذه الفكرة فأعتبر أن العالم هو نقيض الروح المطلق وأن هذا العالم صدر عن الروح المطلق ليتطور باستقلال وليصل في رقيه الفكري إلى مرحلة من التطور تمكنه من السمو ليتمكن مرة أخرى من الالتحام مع الروح المطلق. واعتبر هيغل أن الفكر البشري والفلسفة بوجه خاص هي التي ستمكن الطبيعة من الرقي اللازم لتتمكن من السمو إلى المستوى المطلوب لكي تتمكن من الالتحام بالروح المطلق. ولذلك فقد ركز اهتمامه على تاريخ الأفكار بوصفها التاريخ الحقيقي للبشر بينما التاريخ الطبيعي والتاريخ البشري ما هما إلا رديف مساعد، أو بيئة مساندة لتاريخ الأفكار. والفكر هو التطور الأرقى للطبيعة.

يتجلى الاختلاف بين المادية والمثالية حول فهم التاريخ في أن الفكر المثالي متمثلاً بالفكر الألماني الذي يتحرك في ميدان (الفكر الخالص) يجعل من الفكر القوة المحركة للتاريخ. ويعتبر ماركس «أن فلسفة التاريخ عند هيغل هي النتيجة الحاسمة الأخيرة، المختزلة في (تعبيرها الصوفي) ، لمجمل هذه الطريقة التي يتبعها الألمان في كتابة التاريخ والتي لا تولي الاهتمام للمصالح الفعلية، ولا حتى المصالح السياسية».(بر) بل تعالج الأمور من منطلق توجه هذا التاريخ نحو الغايات التي يرسمها هذا الفكر.

في حين أن الفكر المادي يربط التطور والحركة عبر العلاقات المادية التاريخية، فكل ما هو موجود، كل ما هو حي على الأرض أو تحت الماء يوجد ويحيا بنوع من الحركة فقط، وهكذا فحركة «التاريخ تنتج العلاقات الاجتماعية؛ والحركة الصناعية تقدم المنتجات الصناعية ...الخ» تر وهو في هذا الموقف يقف في تعارض مع الرؤية الميتافيزيقية للتاريخ والتي يحددها على أنها «الفكرة التأملية، التصور التجريدي، تصبح القوة المحركة في التاريخ بحيث يرتد التاريخ إلى مجرد تاريخ للفلسفة، وفضلاً عن ذلك فإن هذا التاريخ الأخير نفسه

---

(1) يجب الإشارة ومنذ البدء بأنه بغض النظر عن موقف الكثيرين من نظريات ماركس السياسية والاقتصادية إلا أن نظريته في التطور الاجتماعي هي النظرية الأكثر حضوراً إلى اليوم في دوائر علم الاجتماع في العالم أجمع.

(2) كارل ماركس وفردريك أنجلس، الأيديولوجية الألمانية، دار دمشق، دمشق، 1981، ص51 .

3 كارل ماركس، بؤس الفلسفة، دار دمشق، ط1، دمشق ، 1973، ص100.

لا يصور كما قد جرى فعلاً، ووفقاً للمصادر المتوفرة – وأقل من ذلك بوصفه نتيجة العلاقات التاريخية الفعلية – بل كما تصوّره الفلاسفة الألمان المحدثون وعلى الأخص هيغل وفيورباخ‏لخ ، وهذا ما يؤكد أن التاريخ الميتافيزيقي يتعامل فقط مع تاريخ الأفكار وتاريخ الأشباح ولا يتعامل مع الواقع إلا بما يسمح لهذه الأشباح أن تتلبس به لتظهر بالمظهر الواقعي نفسه.
ويعتبر ماركس أن العلاقات الاجتماعية هي علاقات جدلية لا يمكن أن نقول أن أحدها ينتج بشكل ميكانيكي عن الآخر. فالحدث الاجتماعي يؤثر في تشكيل حالة اجتماعية بالمقدار نفسه من تأثير حالة اجتماعية في إبراز حدث اجتماعي. وهذا التأثير المتبادل هو الذي يعطي النظرية الاجتماعية نوعاً من التشابك الذي لا بد من الانتباه إليه عندما نريد أن نحلل التطور الاجتماعي. فالنظرة الميكانيكية أو النظرة الساذجة للعلاقة بين مؤثرات ونتائج تعجز عن إدراك العلاقات الاجتماعية، وتعجز عن رؤية أن هذه العلاقات تتجاوز كونها علاقات بين أفراد مستقلين إلى كونها علاقات اجتماعية. فماركس يؤكد أن المجتمع لا يمكن أن ينظر إليه باعتباره مجموع الأفراد الذين يتشكل منهم هذا المجتمع، بل يتعدى الأفراد لينظر إلى العلاقات بينهم وإلى القوى الاجتماعية المحركة في المجتمع. وفي هذه النقطة يختلف فكر ماركس عن فكر المدرسة البرغماتية أو المدرسة التحليلية وكلاهما ينظر إلى المجتمع من منطلق الارتباط الطوعي بين أفراد مستقلين. أما ماركس فيقول بأن التطور الاجتماعي والبنية الاجتماعية تؤثر على الأفراد وعلى ديناميكيات الحراك الاجتماعي في المجتمعات.
أما التناقض فهو داخل المجتمع والصراع بين الأضداد داخل المجتمع هو الذي يصنع التطور الاجتماعي. والأضداد في المجتمع تتمثل عادة بطبقتين رئيسيتين: طبقة مسيطرة وطبقة مسيطر عليها. وفي كل مرحلة من مراحل التطور الاجتماعي يبدأ المجتمع بالثورة ثم ينتقل إلى مرحلة استقرار نسبي، ولكن وبعد فترة من هذا الاستقرار تبدأ الطبقات المسيطر عليها برفض الواقع القائم، ويدخل المجتمع مرحلة اضطراب ينتج عنها تخلخل في التركيبة الطبقية وتظهر طبقة جديدة تحاول أن تستثمر التناقض بين الطبقتين الرئيسيتين في المجتمع وتقوم بالثورة معتمدة على الطبقة المسيطر عليها وهي بالعادة طبقة الأغلبية.
وهنا لا بد لنا من أن نوضح المفاهيم العامة للمنطق الجدلي وقوانين الجدل:
تتمثل قوانين الجدل بثلاثة قوانين تبنى بشكل أساسي على أرضية أساسية، بأن الحركة هي المطلق والسكون نسبي أو بمعنى آخر كل شيء يتطور.
وقوانين الجدل هي:
قانون شمولية التناقض (وحدة وصراع الأضداد) كل شيء يحمل في داخله ضده والصراع بين الأضداد هو الذي يحكم التطور والتقدم.
قانون نفي النفي والتطور الحلزوني: وهو قانون مستقى من العلوم الطبيعية ومن الرياضيات على حد سواء، ويطبق في الاقتصاد وفي التطور الاجتماعي وقد استخدمه ماركس بكثافة في كتابه الرأسمال عندما كان يحاول معرفة القوانين التي تحكم تطور الاقتصاد الرأسمالي (تراكم رأس المال).
التراكمات الكمية والتغيرات الكيفية: إن تراكماً كمياً معيناً يؤدي بالضرورة إلى تغير كيفي معين. (كما في الماء ودرجات الحرارة).
ويقول ماركس بأن العامل الاقتصادي هو العامل الحاسم في أي تغيير اجتماعي. لكنه يؤكد أيضاً أن أي ثورة لا يمكنها أن تستمر وتنظم المساندين لها بمعزل عن فكر ثوري يرافقها ويبرر ضرورتها ويبرر ضرورة التغيير والانتقال من الوضع القائم إلى وضع جديد هو بالضرورة أكثر تطوراً.
ويطبق ماركس قوانين الجدل على المجتمع بشكل مختلف عن هيغل فبدلاً من الفكرة (عند هيغل) يضع (ماركس) الحالة الاجتماعية أو المرحلة الاجتماعية. فيقول: ‏إن سير حياة العقل الإنساني، أي سير التفكير،

---

1 الأيديولوجية الألمانية، ص126 .

الذي حوّله [هيغل]، إلى موضوع مستقل، تحت اسم (الفكرة)، هو القوة الخلاقة بالنسبة للعالم الحقيقي، والعالم الحقيقي نفسه هو مجرد الشكل الظاهري والخارجي لـ (الفكرة). أما بالنسبة لي فالأمر على العكس تماماً، أن الفكرة هي لا شيء سوى العالم المادي معكوساً من قبل العقل الإنساني، ومن ثم محوّلاً إلى أشكال من (الفكرة).ﷺلخ وفي هذا ينبع الاختلاف بين الجدل المادي (الماركسي) والجدل المثالي الهيغلي ، أي في المنطلق الذي ينطلقان منه، فالأول ينطلق من الواقع المادي، والثاني من (الفكرة). ولنفسر ما يقصده ماركس فيصبح المفهوم على النحو التالي: الحالة ثم الحالة النقيض ثم التركيب، والتركيب هنا لا يتم إلا بالثورة ويتم بالتالي الانتقال من حالة أولى إلى حالة تركيبية جديدة تستدعي وجود حالة نقيض لها ومن ثم تستدعي وجود تركيب جديد وهكذا. وبصورة عامة فالمجتمع البشري بدأ بكونه مجتمع ﷺلا- طبقيﷺ فالنقيض لهذه الحالة هو المجتمع الطبقي أما التركيب فهو نوع من المجتمع ﷺاللا — طبقيﷺ ولكنه بمستوى أرقى بالضرورة من الحالة الأولى التي وجد بها المجتمع لأول مرة. ولكي نوضح هذا المفهوم المعقد بعض الشيء لا بد لنا من تتبع التطور الاجتماعي كما يصفه لنا ماركس.

المرحلة الأولى: المشاعية البدائية

تفترض نظرية التطور الاجتماعي مقدمة ضرورية لتحليل التطور الاجتماعي، وتتمثل هذه المقدمة في الإقرار بأن الإنسان ما كان ليقوى على الصمود أمام شظف العيش في العصور البدائية لو لم يكن اجتماعياً. أي أن الإنسان الفرد ما كان بمقدوره في أي حال من الأحوال أن يستطيع الحياة في بيئة ﷺالطبيعة كما هيﷺ أي في بيئة الطبيعة المجردة التي لم تغيرها أيادي البشر. ولذلك فإن ماركس يقول لنا أن ما يميز الإنسان عن الحيوان لا يرتبط بكونه إنساناً عاقلاً أو إنسان له دين أو معتقد، بل ما يميزه عن الحيوان كونه إنساناً منتجاً لظروف حياته الخاصة. فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي يشكل البيئة الحياتية حوله، فهو يشكل الطبيعة بحسب احتياجاته ولا ينتظر أن تفرض عليه الطبيعة بيئتها المجردة، بينما الكائنات الأخرى تحكمها البيئة الطبيعية فهي لا تستطيع أن تحيا خارج البيئة المناسبة لها.

مقدمة ثانية مهمة لهذه النظرية تتمثل في أن التطور الاجتماعي ينتج عن حالة الصراع بين طبقات المجتمع التي ينتج عنها ثورة اجتماعية تؤدي إلى الانتقال من مرحلة تاريخية في التطور الاجتماعي إلى مرحلة لاحقة. ولكن وبما أن المجتمع المشاعي البدائي مجتمع لا طبقي وبالتالي ليس هناك صراع بين طبقتين متناحرتين، فإن النظرية تقول بأن الصراع في تلك الحقبة لم يكن بين الطبقات الاجتماعية ولكن بين الإنسان والطبيعة. وبالتالي كان على الإنسان أن يحيا في صراع متواصل مع مختلف القوى الموجودة في الطبيعة لكي يتمكن من الاستقرار وتوفير الشروط المناسبة لحياته.

تتميز المرحلة البدائية هذه، في أن الإنسان لم يكن يهتم بمسألة الملكية الخاصة، ففي الظروف الصعبة المحيطة به كان يحتاج إلى كل المساعدة من كل الأفراد القادرين على المساعدة لكي يتمكنوا من الحياة. ففي مواجهة الحيوانات الشرسة كان لا بد أن يكون هناك تضامن جماعي. وبالكاد كان ما ينتجه البشر كافياً لاستمرار وجودهم. وبالتالي لم يكن هناك فائض قيمة بر يذكر يدفع أياً كان لمحاولة السيطرة عليهم.

استمرت المرحلة البدائية في التاريخ البشري حقبة طويلة من الزمن إذ تثبت حفريات علماء الآثار إلى أن أول هيكل عظمي لكائن بشري تعود إلى 2.2 مليون سنة. وتشير هذه الحفريات إلى تطور بطيء في أدوات الإنتاج التي تعامل معها الإنسان، فحياته في الكهوف استمرت لمئات الآلاف من السنين، كما أنه لم يتمكن من صناعة

---

1 عن: بليخانوف، المؤلفات الفلسفية، مجلد 2، دار دمشق، 1983، ص109.

2 مفهوم فائض القيمة من المفاهيم المهمة في نظرية ماركس وهو تعبير عن القيمة المضافة على عمل الأفراد والتي يمكن لصاحب العمل أو السيد أن يستفيد منها من عمل الأفراد. أي أن العامل في المصنع ينتج مجموعة من السلع ولكنه يتقاضى أجر لا يتجاوز جزء بسيط من قيمة السلع التي ساهم في إنتاجها، أما صاحب العمل والذي لم يساهم في إنتاج السلعة يسـتفيد من الفارق الكبير بين الأجور المستحقة للعمال وقيمة السلعة في السوق. وهذا الفارق بين قيمة العمل وقيمة السلعة في السوق يسمى بفائض القيمة وهو أساس تشكل المجتمعات الطبقية.

أدوات حجرية للدفاع عن نفسه (العصر الحجري) إلا بعد عشرات الآلاف من السنين. بينما استقرار الإنسان في مناطق زراعية فقد جاء في مرحلة متأخرة عن ذلك كثيراً، وتعود في الأكثر إلى ما يقارب خمسين ألف سنة قبل الميلاد. أما على الصعيد الفكري فقد كان التطور أكثر بطئاً منه على صعيد إنتاج أدوات تساعد الإنسان في التغلب على صعوبة الحياة. فأول أشكال تنم عن قدرة الإنسان على الاتصال تعود إلى رسومات الكهوف وأقدم هذه الرسومات المعروفة يعود فقط إلى 60 ألف سنة. بينما يعود أول نظام في الكتابة (الحروف الأبجدية) إلى ستة آلاف سنة قبل الميلادلخ.

يجب أن نفكر ملياً بهذه الأرقام، فهي تدل على مقدار الجهد والوقت الذي استغرقه الإنسان في الانتقال من الهمجية إلى الإنسانية. فلأكثر من مليوني سنة بقي الإنسان هائماً يحاول أن يخترق قيوده ليصل إلى التحضر، وكان لزاماً للتطور الفكري والبناء المجرد للأفكار أن ينتظر طويلاً قبل أن يرى النور. ولم يكن غريباً أن تكون الأسطورة الشكل الأول للفكر المجرد، ولا أن يكون السحر دين الإنسان المطلق، فالعقل البشري حينها كان عاجزاً عن تفسير الكثير من ظواهر الطبيعة من حوله، والتفسير الوحيد الممكن لها أن يكون هناك من يحركها لتضرب الإنسان أنى كان. فهناك آلهة للرعد والمطر والزرع والبحر والخصب والموت...الخ. وكان السحر هو تعبير عن مجتمع يعجز فيه الإنسان عن السيطرة على الطبيعة، فيلجأ إلى القوى الخفية والغيبية التي يتصور أنها المسؤولة عما يتعرض له، ويتوقع بالتالي أنه ومن خلال أعمال السحر فإنه يستطيع التحكم في مجرى الأشياء: فهو يعتقد أن الطبيعة يمكن أن تخضع لكلمات الإنسان وأوامره وتعاويذه.

وتجدر الإشارة إلى أن المرأة في المجتمعات البدائية كانت هي المسيطرة على المجموعة الإنسانية، وذلك نابع أيضاً من مفهوم «الإنتاج» فالمرأة هي أهم العناصر المنتجة في المجتمع البدائي، فهي التي تضمن استمرار الجماعة البشرية، وبالتالي فإن إعادة إنتاج العنصر البشري هو الأكثر قدسية في ذلك العصر الذي أحاطته المخاطر من كل صوب.واستمرت سيطرة المرأة إلى ما بعد الانتقال إلى المرحلة اللاحقة من تطور المجتمعات البشرية.

ترافق مع استقرار البشر وانتقالهم إلى الإنتاج الزراعي ومرحلة تدجين الحيوانات، وظهور التفكير المجرد والتفسيرات الأسطورية للظواهر الطبيعية، تغييرات مهمة في البنية الاجتماعية وفي قدرة المجتمع على الإنتاج، فلم يعد الإنسان ينتج كفايته بل كان هناك فائض من الإنتاج يدفع البعض لمحاولة الاستغلال. وترافق أيضاً مع نوع من تقسيم العمل بين أفراد المجتمع فبعضهم مهمته حماية الجماعة الإنسانية من الأخطار المحيطة (المحاربون) وهم طبقة من الأقوياء الذين رأوا بأنفسهم التميز عن باقي أفراد المجتمع كون المجتمع لم يكن ليحيا حياة استقرار من دون مجهودهم. ثم هناك الكاهن أو الساحر الذي يستطيع بمجموعة تعاويذه أن «يسيطر» على قوى الطبيعة. وهناك المزارع والراعي ومن يعتني بالبيوت والأطفال ومن يقرر مصير الجماعة. وترافق مع تشكل الجماعة المستقرة تشكل مميزات خاصة للجماعة تختلف عن جماعات أخرى استقرت في مناطق تختلف في طبيعتها وبيئتها.

مرحلة الرق

كما رأينا فإن التطور البشري أخذ منحى بطيئاً جداً في بداياته ولكن هذا المنحى بدأ بالتسارع التدريجي، فبعد أن دخلت المجتمعات مرحلة تقسيم العمل وظهر مفهوم القيادة للجماعات الإنسانية، وتمايزت هذه الجماعات بعضها عن بعض. وترافق مع هذه التحولات رقيّ ذهني وفكري، بحيث تمكن الإنسان من أن ينتج أفكاراً تتعدى التعريف بحياته اليومية إلى التعريف بما يتخيله في ذهنه. وظهرت أول أشكال الدول السياسية التي تضع لنفسها شرائع وسنناً تحدد علاقات البشر داخل حدود الدولة. ومع هذا التحديد بدأت الجماعات الإنسانية الأقوى والأكثر عدداً تحاول السيطرة على الجماعات الإنسانية المتاخمة لها لتضم إلى محيط «الدولة» أراضٍ جديدة. وعند السيطرة على جماعة ما يتم تحويل العاملين فيها إلى عبيد للجماعة المسيطرة. كانت هذه هي أول ظواهر النظام العبودي ونظام الرق، لكن هذا الشكل من السيطرة على جماعات

---

1 لغة أوغاريت الحضارة التي وجدت في منطقة بلاد الشام.

متمايزة لتتحول إلى عبيد لم تكن الشكل الوحيد الذي تشكلت به العبودية. فهناك النمط الآخر المتعلق بتحول أفراد من المجتمع ونظراً لرفضهم بعض السنن والتشريعات التي يفرضها الحاكم إلى عبيد بعد تجريدهم من كل صلاحيات يحملونها.
وبغض النظر عن الأسباب الداعية لتشكل المجتمع العبودي إلا أن له سمات محددة تميزت في ظهور طبقتين أساسيتين في التركيبة الاجتماعية: طبقة الأسياد وطبقة العبيد. وتميز المجتمع بعدم حاجة طبقة الأسياد إلى العمل بل تركت مهمة العمل بكل أشكاله لطبقة العبيد ولشرائح متوسطة مثل التجار والصناع والمهرة. وهذا التفرغ لدى طبقة الأسياد ساهم في تبلور الفكر الفلسفي والفكر العلمي والأدب والفن والمسرح. ويمكن اعتبار الأسطورة الشكل الجنيني الذي تمثلت فيه هذه الأشكال للنشاط الذهني الإنساني. فعند تناول الأسطورة الأسئلة الحساسة في الفلسفة مثل: ما هو أصل الحياة؟ وما المصير؟ وتحاول أن تقدم مجموعة من الإجابات متأثرة بالبيئة المادية المحيطة (كأن يُقال أن الأصل من نار أو تراب أو هواء أو ماء أو كلها مجتمعة). وبالتالي فإنها تحاول أن تقدم تفسيراً "علمياً" معرفياً" لأصل العالم.
ويمتاز المجتمع اليوناني بأنه المجتمع الذي نشأت به الفلسفة بشكل خاص. وذلك نتيجة لوجود أربعة طبقات هي العبيد والعامة (الزراع والصيادون) والطبقة الوسطى (الصناع والتجار) وطبقة الأغنياء (الأسياد) وهي الطبقة الوحيدة التي يحق لها أن تمتلك عبيداً وكانت تحتقر العمل و"فضيلتها" كما يقول أرسطو هي التأمل والتفكير وهذا التمايز هو الذي ساهم بشكل أساسي بظهور الفلسفة وظهور الفكر السياسي المتطور الذي تميزت به الدول المدينية في المجتمع اليوناني. فعلى الرغم من أن المجتمع اليوناني كان مجتمعاً وليداً إذا ما قورن بالمجتمع الحضاري في بلاد الرافدين أو بالمجتمع الحضاري في وادي النيل، إلا أن هذين المجتمعين (كما المجتمع في فارس والهند) لم ينتجا إلا فكراً أسطورياً وديانات سحرية. أما اليونان فقد أنتج الفلسفة بشقيها: الفكر المثالي متمثلاً بأفكار أرسطو وأفلاطون (رغم كونهما يعبّران عن نمطين مختلفين للمثالية)، والفكر المادي متمثلاً بأفكار ديمقريطس وأبيقور والإيونيين.
الاختلاف الأساسي يتمثل في نمط "دولة المدينة" الذي تميزت به الدول اليونانية عن "الدولة الممتدة" التي كانت سمت الدول في المنطقة الحضارية الممتدة من الهند إلى مصر. ودولة المدينة تمتاز في أن تأثير الشرائح المتوسطة بين طبقة الأسياد وطبقة العبيد تأخذ بعداً مؤثراً على السياسة العامة للدولة وعلى النشاط الذهني المرافق لهذه السياسة. الأسياد في المجتمع اليوناني كانوا يرفضون العمل حتى ولو كان ضرب من التجارة، مما أدى بهم إلى التفرغ التام للمناظرات الذهنية الخالصة التي برزت خلالها الفلسفة. بينما الأسياد في المنطقة العربية كانوا هم التجار وكان مفهوم العمل غير مرتبط بالعبودية، لأن العبودية ترتبط فقط بالعمل الجسدي القاسي بينما التجارة فهي عمل الأسياد.
يرتبط هذا التصوّر عن إنتاج الأفكار بشكل مباشر بوجهة نظر ماركس بقوله: "مهما يكن فالفلاسفة لا يظهرون كالفطريات من الأرض؛ إنهم نتاج زمانهم، وأمتهم، حيث الأكثر ملائمة، والأكثر قيمة والذي يحوي الأحكام المضمرة هو الذي يكون في أفكار الفلاسفة. نفس الروح التي تبني سكك الحديد بأيدي العمال، تبني المنظومات الفلسفية في عقول الفلاسفة. فالفلسفة لا توجد خارج العالم، كما أن الدماغ لا يوجد خارج الإنسان، إن لم يكن موجوداً في معدته. لكن الفلسفة توجد في العالم من خلال الدماغ، حتى قبل أن تقف على أرجلها، بينما هناك جوانب من العمل الإنساني الأخرى موجودة عملياً ولها جذور في الأرض حتى قبل أن تكون موجودة في "العقول". لخ[1]
واستمرت مرحلة العبودية لفترة امتدت منذ الألف الثاني قبل الميلاد إلى القرن الرابع الميلادي حين بدأت أول الدول تنادي بالتحول عنه على الرغم من استمراره بأشكال مختلفة حتى القرن التاسع الميلادي. ويعتبر ماركس أن التحول نحو المجتمع الإقطاعي كان تحولاً ثورياً قادته الديانة المسيحية في أوروبا.

---

[1] Karl Marx & F. Angles, On Religion, Progress Publisher, 1985, P. 28-29

المرحلة الإقطاعية:

ليس من السهل تعريف المرحلة الإقطاعية بسمات عامة مميزة عبر المناطق التي انتشرت بها كما هي الحال مع المرحلة العبودية. لكن على المستوى الاقتصادي يمكن القول أنه كان هناك نمطان عامان لهذه المرحلة: نمط الإقطاع الغربي، ونمط الإنتاج الآسيوي في الشرق. لقد انتبه ماركس إلى هذه الحقيقة وميز بين النمطين لكنه ونظراً لاهتمامه بالتطور الاجتماعي في أوروبا فقد ركز على الشكل الأول.

تتميز المرحلة الإقطاعية بتلاشي دور الدولة المركزية على صعيد المقاطعات الداخلية، بينما تبقى الشكل الذي يتوافق عليه الإقطاعيين لتمثيلهم خارج إطار الدولة. وتتميز أيضاً بظهور طبقة من مالكي الأراضي الكبار الذين يتكفلون بالسيطرة على مقاطعاتهم داخل الدولة، ويسيطر أصحاب الأراضي على الأراضي ومن يعيش عليها. ويتحول كل من يعيش على هذه الأراضي إلى عامل لدى صاحب الأرض. وهذا يستدعي ظهور الطبقة المسيطرة وجود الطبقة النقيض في التركيبة الطبقية للمرحلة الإقطاعية، وهذه الطبقة هي طبقة ﷺالأقنانﷺ، أو ﷺفلاحو السخرةﷺ، وهذه الطبقة تعبر عن مجموعة الفلاحين الذين يعملون في الأرض مقابل حصة من الإنتاج الزراعي، فيما كان يعرف في بلادنا ﷺبنظام العشرﷺ أو ﷺنظام السدسﷺ أي أن يحصل الفلاح مقابل عمله في الأرض على عشر المحصول أو سدس المحصول بينما يحصل الإقطاعي على باقي المحصول.

الاختلاف الأساسي في أوروبا عن الوضع في المنطقة العربية أن الأراضي كانت للدولة، والخليفة يمنح حق استغلالها لأمراء المناطق المختلفة وهم يوزعونها بما يرونه مناسباً. ثم يوظف من يستغل الأرض الفلاحين للعمل فيها ضمن نظام العشر وهكذا. وهنا تجدر الإشارة إلى أن مفهوم تثبيت ملكيات الأراضي لم يدخل إلى المنطقة إلا في مرحلة متأخرة من الحكم العثماني وبالأخص في القرن التاسع عشر.

تميزت هذه المرحلة في أوروبا بسيطرة الفكر المسيحي على كل مناحي الحياة. ووصلت سيطرة الكنيسة على الممالك والإمارات في أوروبا إلى الحد الذي أصبح فيه (بابا) الفاتيكان هو من يعين الملوك ويقيلهم. وقد وصفت هذه الرحلة بأنها عصر الظلمات.

لكن مجموعة من العوامل المتشابكة أدت إلى نهاية سيطرة الكنيسة. أول هذه العوامل كان فشل الحملات الصليبية فبعد أن حررت الجيوش العربية بيت المقدس بقيادة صلاح الدين الأيوبي حاول الأوروبيون إرسال حملتين واحدة إلى فلسطين والثانية إلى مصر لكنهما فشلتا فشلاً كبيراً، أدى ذلك إلى زعزعة سيطرة الكنيسة لأنها كانت تدعى أن هذه الحروب هدفها تحرير بيت المقدس وكانت تجمع الضرائب لتجهيز الجيوش، مما ساهم في انتشار الفقر في المجتمع. العامل الثاني نتج عن التصدع الداخلي للكنيسة والذي تمثل بانفصال الكنيسة المسيحية في بريطانيا نتيجة للخلاف بين هنري الثامن والبابا (1532 م)؛ والخلاف الثاني في القرن الخامس عشر وتمثل في حركة ﷺالاحتجاج والتصحيحﷺ كما سميت والتي نتج عنها تشكل الكنيسة البروتستنتية (1517 م).

العامل الثالث نتج عن احتكاك الغرب مع العلم العربي الإسلامي من خلال الدولة الأموية في الأندلس، وأدى هذا الاحتكاك بين الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس والحضارة الأوروبية إلى نقل المعرفة العربية إلى أوروبا على الرغم من أن الذين درسوا العلوم العربية الإسلامية تنكروا لهذا العلم خوفاً من محاكم التفتيش التي كانت تحرق وتحاكم كل من تجد عنده كتباً بلغة ﷺالكفرﷺ (اللغة العربية).

وترافق مع انتقال العلوم العربية الإسلامية إلى أوروبا نهضة علمية تكللت بالثورة العلمية الكبرى وبالاكتشافات الجغرافية وبانتقال صناعة الورق إلى أوروبا، ومن ثم اختراع الآلة الطابعة واختراع

المانيفكتورالخ. هذه العوامل مجتمعة أدت إلى تغيير بنيوي حقيقي في المجتمعات الأوروبية فقد ازدهرت الصناعة بشكل كبير، مما دفع بالفلاحين الأقنان إلى ترك الأرض والتوجه إلى المدينة للعمل في المصانع. وأدى هذا إلى تضخم المدن وتشكل طبقة عاملة كبيرة.

خلقت هذه التحولات البيئة المناسبة لنشوء الثورة البورجوازية والتي قادها التجار والصناع وكان وقودها الأساسي العمال في المدن، وانطلقت هذه الثورات في بريطانيا عام 1686 م ثم الثورة الأمريكية عام 1776 م وبعدها الثورة الفرنسية عام 1989م. وقد تكون الثورة الفرنسية أكثر هذه الثورات تأثيراً في العالم لما ترافق معها من محاولات تعميم الفكر الليبرالي على مستوى جماهيري واسع. فحركة «الموسوعيون» في فرنسا في المرحلة التي سبقت الثورة الفرنسية أخذت على عاتقها تبسيط الفكر والمعرفة للعامة والوصول إلى اتفاق حول المفاهيم والمصطلحات بما يدعم النهج الديمقراطي. وقد ضمت حركة الموسوعيين مفكرين من مشارب عدة من الإصلاح الديني إلى الاشتراكية دون أن يجدوا ضيراً في التعامل فيما بينهم لما فيه مصلحة الشعب والدولة الفرنسية. ولنتذكر هنا مقولة فولتير الشهيرة: «قد لا اتفق في شيء مع ما تقوله، ولكن ثق أنني مستعد للمحاربة حتى الموت لأضمن حقك في أن تقول ما تريد.»

المرحلة الرأسمالية:

تتميز هذه المرحلة بسيطرة الطبقة البورجوازية الصناعية والتجارية على الحكم، بينما تعبر الطبقة العاملة عن الطبقة النقيض في التركيبة الاجتماعية للمجتمع الرأسمالي. وقد قامت الثورة البورجوازية على أساس رفع مجموعة من الشعارات السياسية المهمة «الحرية، العدالة، المساواة» ولكن الثورات البورجوازية عجزت عن تحقيق هذه الشعارات وتوقفت في تعميمها للحقوق السياسية للأفراد دون أن تكون لهذه المفردات مردوداً اجتماعياً أو اقتصادي.

ولذلك فالمجتمع الرأسمالي مجتمع استغلال طبقي لا يختلف كثيراً عن مجتمعات الاستغلال الطبقي السابقة. فهو لم يقض على التناقضات بين الطبقات بل أقام طبقات جديدة محل القديمة و اوجد ظروفا جديدة للاضطهاد. وما يميز المرحلة الرأسمالية هو في وضوح التناقض الطبقي بين طبقتين طبقة البورجوازية المسيطرة وهي طبقة الأقلية في المجتمعات الرأسمالية، والطبقة العاملة والتي تشكل الغالبية العظمة من المجتمعات الإنسانية.

وتميزت المرحلة الرأسمالية بقدرتها على التحول والتأقلم مع الظروف المحيطة بها. فعلى سبيل المثال تمكنت البورجوازية الغربية، مع التغيرات الكثيرة على الأصعدة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والتي فرضت نفسها بعد الحرب العالمية الأولى ومع انتصار الثورة الروسية، كان من الضروري لها أن تعطي بعض التنازلات للطبقة العاملة بهدف تجميد التحولات السياسية والحفاظ بالتالي على مواقعها المسيطرة سياسياً. ولذلك كان هناك تعديل في ما تقدمه هذه البرجوازيات للطبقة العاملة من تأمينات صحية وتقاعد وغيرها من الاستحقاقات الاجتماعية التي بدأت بالانتشار في العالم الغربي ولو بشكل محدود قبل الحرب العالمية الثانية ولكن وبشكل واسع جداً بعد الحرب العالمية الثانية. وأتضح مع هذه التغييرات طبيعة البرجوازية المتمثلة في قدرتها على تجديد ذاتها. فهي لا تستطيع أن تستمر بالسيطرة إلا إذا تمكنت بين الحين والآخر من إدخال تغييرات ثورية (نوعاً ما) مستمرة على أدوات الإنتاج، وبالتالي على علاقات الإنتاج، وهذا ما سيؤثر بالضرورة على العلاقات الاجتماعية برمتها.

ومؤخراً انتقلت السيطرة على المستوى العالمي إلى قوى رأس المال المالي، فلمسنا أنه وبعد انهيار المنظومة الاشتراكية بدأت المجتمعات الأوروبية بالتراجع التدريجي عن السياسات التي انتهجتها خلال الفترة منذ نهاية الحرب العالمية الأولى وحتى عام 1990م. كما أن منجزات الديمقراطية التي يتغنى بها الغرب بدأت بالتراجع الشديد في الدول الغربية تحت ذريعة «محاربة الإرهاب» فنجد أن منجزات أكثر من ثلاث قرون معرضة

---

1 الآلات الميكانيكية البدائية التي اعتمدت على جهد العمال.

اليوم لأن تتهاوى مع مهب الريح.
لذلك يمكننا أن نؤكد أن الديمقراطية بشكلها الاجتماعي والاقتصادي وانتصارها في العالم هي الضمان الوحيد للبشرية لتتمكن من الخروج من حالة البربرية المفروضة عليها اليوم. فما يولد حالات الكراهية والحقد والصدام هو الشعور الذي ينتاب شعوب العالم عندما ترى وتلمس الفارق في مستوى المعيشة بينها وبين الدول المتقدمة وعندما يفرض عليها مفاهيم المجتمع المدني التي لا تخلصهم من قيودهم بل أنها تزيد من شعورهم بالاغتراب.

فالمجتمع المدني ودولة المؤسسات بشكلها البرجوازي وشعار "الجميع سواسية أمام القانون" إنما هي الرداء الذي تريد الديمقراطية الليبرالية أن تلبسه علها تخفي ورائه بشاعة صورتها. فعلى الرغم من زعم مجتمعات الديمقراطية الليبرالية أنها تحقق المكاسب الاقتصادية والاجتماعية لكل من يجهد نفسه ويعمل من أجل الوصول إلى إمكانيات اقتصادية تؤهله للحصول على هذه المكاسب، وهي تبرر موقفها هذا بالقول بأنه من غير المنطقي أن يحصل أي كان على ما لم يعمل مقابله. والحجة المقدمة هنا حجة واهية جداً فمن المعروف أن من يحصل على الإرباح الأكبر في مجتمع كهذا هو من يسحب اللقمة من أفواه الجياع حول العالم.

إن مضار هذه المجتمعات ونواقصها واضحة لكل عاقل وأي مطلع ولو بشكل سطحي على حقائق الأرقام التي تقدمها الوكالات الدولية عن الأوضاع في أفريقيا وأمريكا اللاتينية وجنوب شرق آسيا وشبه القارة الهندية عن مقدار الجوع والعوز والمرض في هذه المناطق بالإضافة إلى البطالة العالية والمتزايدة في الدول الصناعية يدرك مدى فشل المجتمع المدني في تحقيق أي من حقوق الإنسان التي تنادي مؤسساته بها. وعلى الرغم من أن المجتمع المدني هو بالتأكيد حالة متقدمة على حالة المجتمع في ظل التشرذم الإقطاعي الذي كان يسود المجتمع البشري قبله، إلا أنه وبلا ريب لم يستطع أن يحقق حتى شعاراته بالعدالة والحرية والمساواة.

فإن كانت ثنائية "السيد-العبد" التي ميزت المراحل ما قبل المجتمع المدني قد زالت، فإن المجتمع المدني بتبنيه دولة القانون، حوّل هذه الثنائية إلى ثنائية غير مباشرة بين "العامل أو الموظف" و"رب العمل" من خلال الجهاز القانوني والمؤسسي. فالقانون وإن ظهر منصفاً فإنه في نهاية المطاف يخدم "رب العمل".

وعند دراسة الوضع الذي آل إليه المجتمع البشري في ظل المرحلة المتقدمة من تطبيق المجتمع المدني في الدول الرأسمالية المتقدمة نجد الإخفاقات التالية:

أولاً: حالة الاغتراب ما زال "العامل" أو "الموظف" بشكل خاص والمواطن[1] بشكل عام يعيش في حالة اغتراب في ظل التركيبة الاجتماعية الاقتصادية القائمة، بل أن حالة الاغتراب هذه قد تعمقت. وتنتج حالة الاغتراب هذه من جملة من العوامل أهمها أن العامل أو الموظف يكون ملزماً من خلال دخوله إلى سوق العمل للخضوع إلى قانون العرض والطلب، وبالتالي فهو يتحول بهذه العملية من كونه إنساناً إلى كونه سلعة عمل يبيع قوة عمله لرب العمل (سواءً كان رب العمل فرداً أو مؤسسةً أو جهاز دولة). وعند انخراطه في آلية الإنتاج وتحديد موقعه من عملية الإنتاج ذاتها (بمفهومها العام)، يتحول مع الوقت إلى جزء من أداة الإنتاج ذاتها وهذه هي المرحلة الثانية من الشعور بالاغتراب. وبتراكمية تأثير حالة الاغتراب عند الأفراد في المجتمع تتحول من كونها ظاهرة فردية للعامل الفرد إلى ظاهرة اجتماعية يشترك فيها السواد الأعظم من القوى البشرية داخل المجتمع المدني. (أنظر بهذا الصدد التحليل الرائع في مقالة ماركس "العمل المتغرب" في مجموعة المخطوطات الفلسفية والاقتصادية لعام 1844)

ثانياً: تفكك الروابط الاجتماعية نتيجة لانعدام الثقة بالترابط الاجتماعي ونتيجة لتعمق ظاهرة الاغتراب الاجتماعي نفسها التي يعيشها المجتمع تتفكك الروابط الاجتماعية. ومع هذا التفكك تصبح المدينة متشكلة من مجموعات من الوحدات السكنية المتجاورة المتراصة لكنها تعيش حالة عزلة داخلية عن بعضها البعض.

---

1 يجب أن أنوه هنا أن حالة المواطنة لم تصلها الكثير من شعوب العالم كما هي الحال في معظم بلداننا العربية للأسف، فالإنسان العربي ما زال يعتبر جزءاً من رعية بلد ما، لا مواطن لتلك البلد والفارق كبير بين المواطنين والرعايا. لكن التحليل أعلاه يحلل المجتمعات التي وصلت إلى المجتمع المدني لا تلك التي تحاول الوصول إليه.

ومن خلال المحاولات الناجحة نسبياً للدولة الحديثة لتفكيك دولة الرفاه التي تمكن العمال من تحقيقها خلال مرحلة الحرب الباردة والمحاولات القائمة والمستمرة لتفكيك النقابات العمالية والمهنية، تتضاءل الفرص لتوفر هياكل اجتماعية قادرة على كسر حاجز العزلة. ويتحول الأفراد بالتالي إلى مستقبلين يتلقون ما تبثه أجهزة الأعلام المختلفة والمسيطر عليها من قبل الفئة المسيطرة اجتماعياً وهي اليوم الرأسمال المالي. وضمن هذه المعادلة يصبح الاتصال الاجتماعي الممكن للأفراد ينبع من مصدرين هما وسائل الإعلام المسيطر عليها وموقعة في العملية الإنتاجية. وهذا هو بالضبط أبشع شكل ممكن للاستلاب الإنساني، أي عندما تصبح علاقة الإنسان الاجتماعية هي نفسها علاقته الاغترابية.

ثالثاً: غياب العدالة الاجتماعية، حيث لا يزال المجتمع المدني في غالبيته، يعاني من الفقر والظلم الاجتماعي فالفوارق الاجتماعية بين الطبقات تزداد وتتعمق، ويتحول الكثير من الناس إلى حالة من البؤس الشديد في ظل عدم توفر فرص عمل وارتفاع الأسعار والأزمات الاقتصادية المتلاحقة التي تسيطر على مجريات التطورات الاجتماعية في العقود الماضية.

رابعاً: استمرار النزاعات والنعرات والصراعات: فما زال المجتمع المدني يتميز بالتطاحن بين مجتمع وآخر، فما زالت الحروب سمة أساسية من سمات المجتمعات المدنية، وما زالت النعرات موجودة، فإن كانت النعرات الإقطاعية قد زالت (أو بطريقها إلى الزوال) فإن النعرات القومية والعرقية والدينية ما زالت قائمة تطحن البشرية بحروبها التي تذكي نارها وتحركها في أكثر الأحيان القوى البرجوازية المتنفذة في المجتمع المدني.

المرحلة الاشتراكية:

الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية هو انتقال تدريجي خطوته الأولى تحول السيطرة الطبقية سياسياً، وأركز هنا على كلمة سياسياً، إلى يد الطبقة العاملة بحيث تستطيع أن تستفيد «من سيادتها السياسية لكي تنتزع بالتدريج من البورجوازية كامل رأس المال وتركز جميع أدوات الإنتاج في يد الدولة [المتحولة]، إي في يد البروليتاريا المنظمة بوصفها طبقة سائدة، ولكي تزيد القوى المنتجة بأسرع وقت ممكن» (اقتباس من البيان الشيوعي). أي أن الانتقال كما يراه ماركس هو انتقال تدريجي تكون خلاله الطبقة العاملة هي الطبقة السائدة اجتماعياً وبوجود الطبقة البورجوازية التي يتم انتزاع رأس المال منها بالتدريج. والثورة هنا تكمن في تحول السلطة من سلطة البورجوازية إلى سلطة الطبقة العاملة.

في البيان الشيوعي ارتأى ماركس أن يقترح برنامج النقاط العشرة التي يمكن أن تطبق فقط في الدول المتقدمة في ذلك الوقت: 1) تأميم الأرض والملكية العقارية وكل استئجار هدفه المصلحة العامة 2) فرض ضريبة دخل تصاعدية 3) إلغاء حق التوريث 4) مصادرة أملاك كل من هاجر أو ثار على الدولة العمالية 5) تأميم البنوك 6) تأميم وسائل المواصلات والاتصالات 7) توسيع ملكية الدولة للمصانع وأدوات الإنتاج 8) مساواة كل العمال 9) توحيد الصناعة مع الزراعة لمحو الفوارق تدريجياً بين المدينة والقرية 10) التعليم المجاني لكل الأطفال.

على الرغم من أن هذا البرنامج عمره الآن أكثر من 150 عاماً إلا أن النقاط التي لم تطبق منه ما زالت تصلح لأن تكون ركائز لبرنامج معاصر.

من البرنامج المطروح أعلاه نتلمس أن عملية تأميم الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج هي عملية طولية المدى وتدريجية بالنسبة لماركس. بحيث يتم مع استلام الطبقة العاملة للحكم تأميم شبكات الموصلات ووسائل النقل العام وشبكات الاتصالات والكهرباء والبنية التحتية إضافة إلى تأميم البنوك والملكية العقارية. أما تأميم الصناعة فلا يتم بنفس الطريقة بل عن طريق خلق منافسة حقيقية وضمن آليات السوق، أي ضمن آليات نمط الإنتاج الرأسمالي، بين المصانع الرأسمالية التي ستستمر بالعمل وبين المصانع التي ستنشئها الدولة لمنافسة تلك المصانع. أي أن تقوم الدولة العمالية بإنشاء مصانع حكومية منافسة للقطاع الخاص بحسب آليات السوق في العرض والطلب.

وهذه الخطوة ضرورية لنجاح الانتقال إلى نمط الإنتاج الاشتراكي والذي يحتاج إلى عاملين مهمين هما 1)

عالمية النظام: أي أن تنتقل جميع دول العالم إلى هذا النظام الجديد أو أن يكون هو النظام المهيمن عالمياً على الأقل؛ و2) الوفرة: ولكي يتحقق عامل الوفرة يجب حسب كلمات ماركس أن «تزيد القوى المنتجة بأسرع وقت ممكن» وهذا يستلزم بقاء شكل القوى المنتجة المتطورة المتوفرة بالمجتمع إلى أن تتمكن القوى الأكثر تطوراً والتي تنشئها الدولة العمالية من توفير هذا العامل. أي يجب أن يصل الإنتاج الصناعي إلى مرحلة متطورة جداً تصبح معه إمكانية استغلال المصادر وتوزيعها على آليات الإنتاج سهلة وذات مردود اقتصادي مرتفع يؤدي إلى وصول المجتمع المنتج إلى مرحلة من الرخاء الاقتصادي المناسبة للتحول إلى نمط الإنتاج الاشتراكي.

أما عن الطريقة التي يمكن خلالها معالجة الاضطهاد والاستغلال للعمال من قبل أصحاب المصانع الخاصة خلال المرحلة الانتقالية هذه فهذا يتم عن طريق التحولات التي تقوم بها الدولة العمالية على القوانين والتشريعات بحيث تحولها من قوانين وتشريعات تخدم مصالح الطبقة البورجوازية إلى قوانين وتشريعات تخدم مصالح الطبقة العاملة. وبالتالي يتم إرساء أنظمة وقوانين تحافظ على حقوق العمال في المصانع الخاصة لتتناسب مع حقوقهم في المصانع الحكومية. ثانياً من خلال الضريبة التصاعدية على الدخول والتي ستضمن أن لا يتمكن صاحب المصنع من مراكمة رأس مال يمكن أن يساعد على إعادة إنتاج المجتمع الرأسمالي مرة أخرى.

ولكن الدولة العمالية لكي تتمكن من المحافظة على نفسها يجب عليها أن تتبنى المجتمع الإنساني والذي يمكن لشرائح واسعة اجتماعياً خلال المرحلة الحالية أن تدعم رفع هذا الشعار، وعلى الأخص في ظل التعارض الذي بدأ يظهر بوضوح بين البورجوازية الصناعية ورأس المال المالي. وتضم هذه الشرائح أيضاً مؤيدي المحافظة على البيئة والليبراليين الكلاسيكيين، والطبقات المتوسطة. ويمكننا إذن أن نتخيل عالماً خالياً من الصدام، إذا ما تمكنت الإنسانية من التحول عن المجتمع المدني إلى مجتمع أكثر إنسانية يتميز بتطبيق النقاط العامة التالية:

أولاً: ضمان تطبيق الديمقراطية السياسية والاجتماعية والاقتصادية. وبالتالي التحقق من إنجاز المهمة التي ادعت الديمقراطية الليبرالية أنها أنجزتها بتطبيقها المجتمع المدني.

ثانياً: السعي نحو إلغاء ثنائية «العامل – رب العمل»، وذلك من خلال خلق آليات عمل اجتماعية يشعر فيها العامل بأنه ليس جزءاً من أداة الإنتاج بل جزءاً من المجتمع الذي يحرك أدوات الإنتاج، ويخلق بالتالي جواً من التنافس بين المؤسسات الاجتماعية للإنتاج والمؤسسات الخاصة المملوكة لأرباب العمل، إلى أن تفرض آليات التطور الاقتصادي أسباب زوال المؤسسات الخاصة.

ثالثاً: الوصول إلى علاقات فوق قومية ودينية بين المجموعات البشرية. بما أن الإنسان هو محور اهتمام المجتمع الإنساني فأن يكون هذا الإنسان منتمياً إلى دين معين أو قومية ما أو عرق ما، تصبح غير مهمة. لأن السيطرة لا تتم هنا بين فريق قومي على آخر أو دين على آخر بل تصبح العلاقات فوق قومية وفوق دينية تربط الجنس البشري عبر المفاهيم الإنسانية الأكثر رقياً والتي تشمل احترام التمايزات الحضارية والثقافية بين الحضارات الإنسانية المختلفة.

رابعاً: زوال أسباب الحروب والصراعات. بما أن هذه المفاهيم الإنسانية هي التي تحكم تطور المجتمع الإنساني فمن البديهي زوال أسباب الحروب والصراعات.

خامساً: نهاية الاغتراب. ضمن هذه الآلية الجديدة للعلاقات الاجتماعية داخل المجتمع البشري يلغى الاغتراب الذي كان يحكم حياة الأفراد في ظل المجتمع المدني، ويقوم المجتمع الإنساني بإتمام المرحلة التي لم ينجزها المجتمع المدني من تحقيق الحرية والعدالة والمساواة بين أفراد المجتمع.

وفي حال انتقال المجتمع من حالته المدنية إلى حالته الإنسانية تبدأ ملامح الالتقاء بين البشر بكل ثقافاتهم وحضاراتهم تسود فوق الصراعات الظاهرة وينتج عن هذا التفوق لنقاط الالتقاء تكوّن جسم حضاري يمكن تسميته «بالحضارة الإنسانية». وبما أن المجتمع الإنساني لا يعطي الأفضلية لحضارة ما فوق الحضارات الأخرى – كما تحاول قوله الإمبريالية وأبواقها فإن الثقافات الإنسانية والاهتمامات التراثية والتمايزات بين

الشعوب المختلفة تبقى قائمة ولكن في حالة حوار وانسجام لا حالة صدام وصراع.

المرحلة الشيوعية:

يختلف المجتمع الشيوعي عن المجتمع الطبقي أياً كان في أن الثاني يحاول الفصل بين العمل الفكري والعمل الجسدي، بينما الأول يمتاز بالقضاء على تقسيم العمل، ولذلك "يزول التضاد بين العمل الفكري والعمل الجسدي، ويصبح العمل، لا وسيلة للعيش وحسب، بل الحاجة الأولى للحياة أيضاً". لخ وعندها فقط يستطيع الإنسان أن يكون صياداً في الصباح وعاملاً في المساء.

بهذا الوصف يقدم لنا ماركس المجتمع الشيوعي دون أن يحدد سماته الاقتصادية أو سماته الفعلية، فهو يقول لنا أن هذا المجتمع لم يتحقق على أرض الواقع بعد، ولا يمكن تقديم تصور تفصيلي عن شيء لم تتضح معالمه.

ولكن النقاط الأساسية التي يقرها ماركس عن هذا المجتمع تتمثل في: اضمحلال الدولة وحلول مؤسسات التسيير الذاتي الاجتماعية مكانها. زوال الطبقات وتحول المجتمع إلى طبقة اجتماعية عاملة واحدة. زوال الاختلاف بين العمل الذهني والعمل الجسدي. ويميز بين الحالة الاقتصادية في المجتمع الاشتراكي والحالة الاقتصادية في المجتمع الشيوعي على النحو التالي: في الاشتراكية تكون المعادلة: "من كل حسب طاقته ولكل حسب عمله" بينما في المجتمع الشيوعي فتكون المعادلة: "من كل حسب طاقته ولكل حسب حاجته"، أي أن العمل يتحول ليكون ضرورة للحياة لا وسيلة عيش.

مفهوما الإيديولوجية العلمية والحتمية التاريخية

يركّز النقد الأكثر حدة لأفكار ماركس على مفهومي إيديولوجية الطبقة العاملة والحتمية التاريخية. وقد اعتمد هذا النقد، بصورة أساسية، على التفسير الشائع لأفكار ماركس، والذي يعلن أن الماركسية إيديولوجية الطبقة العاملة في مواجهة إيديولوجية جميع الطبقات الأخرى، والحتمية التاريخية هي، حسب أبسط التعريفات، أن المجتمع مهما حدث به من تطورات سيؤدي تطوره إلى تبني المجتمع الاشتراكي ومن ثم الشيوعي.

لكن ماركس نفسه لم يدّع يوماً تبنّيه لـ "الإيديولوجية العلمية" كما يدّعي آلتوسير، كما أنه لم يدّع أن أفكاره هي إيديولوجية الطبقة العاملة كما تم تفسيرها من قبل المدرسة السوفيتية. فماركس، على النقيض تماماً، حاول بشكل متواصل أن يوضح أن على الطبقة العاملة أن تتبنى التفكير العلمي في بناء العالم الجديد.

الإيديولوجية، أي إيديولوجية، حسب تعريف ماركس، تعبير عن نمط من تعمية الوعي وإسدال ستائر من الضباب على الحقيقة. الإيديولوجية نوع من الوعي لكنها وعي زائف. ولذلك فهي نقيض للواقع. وبما أن للواقع تاريخاً فكان ضرورياً للإيديولوجية، كي تصل إلى هدفها في تعمية الواقع، إما أن تفسر التاريخ بشكل خاطئ وإما أن تغض النظر عن دراسته، مما يؤدي إلى القول بأن البشر اصطنعوا "باستمرار، وحتى الوقت الحاضر، تصورات خاطئة عن أنفسهم وعن ماهيتهم وعما يجب أن يكونوا. لقد نظّموا علاقاتهم وفقاً لأفكارهم. فلنحررهم، إذن، من الأوهام والأفكار والعقائد والكائنات الخيالية التي يرزحون تحتها" بر.

فهدف ماركس المعلن، إذن، تحرير البشر من الأوهام والأفكار والعقائد والكائنات الخيالية. فإن كان ذلك هو الحال، فكيف يمكن له أن يقول بتبني الطبقة العاملة نمطاً جديداً من التعمية والوعي الزائف؟

قد يقول بعضهم إن الإيديولوجية ما هي إلا مجموعة الأفكار التي تقوم على شكل نسق يجمع خلاله مفاهيم حول الأخلاق، الدين، السياسة، ...الخ، ضمن مفهوم تاريخي معين (وأحياناً من دون هذا الفهم). أقول إن هذا النسق حتى لو كان تاريخياً سيكون أيضاً نوعاً من الوعي الزائف، خصوصاً إن كان النسق الفكري يتعاطى بفهم هيغلي مع البنى الفوقية من دون أن ينظر إلى ما يؤثر فعلاً على هذه البنى. فإن لم تكن هذه هي الحال، فهل

---

1 كارل ماركس وفردريك أنجلس، المنتخبات، مجلد 3، ج1، دار التقدم، موسكو، 1981، ص 16.

2 الإيديولوجية الألمانية، مرجع سابق، المقدمة ص 9.

يمكن اعتبار نوع الإيديولوجية التي تتعامل مع البنى الفوقية انطلاقاً مما يحدث في العالم الموضوعي على أنها ليست وعياً زائفاً؟

للإجابة عن هذا السؤال علينا ابتداءً أن نسأل عن أي إيديولوجية يجري الحديث، وبالتالي أن نعاين طبيعة هذه الإيديولوجية، لرؤية ما إذا كانت تنظر إلى علاقة البُنى الفوقية بالعالم الموضوعي فقط لكي تنتقي منه الأغراض التي تخدم مصالحها الإيديولوجية. فإن كانت فعلاً تتعامل بموضوعية مع طبيعة هذه العلاقة، فإنني أقول إن كان هناك أي احتمال لوجود مثل هذه الإيديولوجية التي لا تحجب أجزاء من علاقة البنى الفوقية بالعالم الموضوعي، وتتعامل مع الحقائق باستخدام مقاربة علمية، فإن مثل هذه الإيديولوجية يمكن أن لا تكون وعياً زائفاً. ولكن إذا افترضنا كل ذلك فإن النسق الذي نعاينه لا يعد نوعاً من الإيديولوجية بل يشبه أن يكون نوعاً من العلم.

لم يصف ماركس أي نوع من الإيديولوجية على أنها "إيديولوجية علمية"، فهذا المفهوم يحمل، من وجهة نظره، تناقضاً، لأن الإيديولوجية، كما يصفها، تقلب الحقائق من أعلى إلى أسفل، بينما العلم يحمل معرفة حقيقية عن العالم الموضوعي، "حيث ينقطع التخمين في الحياة الواقعية، يبدأ، إذن، العلم الواقعي الإيجابي، يبدأ تحليل النشاط العلمي، تحليل عملية التطور العملي للبشر. إن العبارات الجوفاء عن الوعي تنقطع، ويجب أن تحلّ معرفة واقعية مكانها".

فالإيديولوجية، إذن، بالنسبة إلى ماركس هي أيضاً نقيض العلم. "وللعلم شقان" والتعامل معهما ينطلق من فهم تاريخهما وفهم جدلية العلاقة بينهما. وبالتالي فالتاريخ يدرس تاريخ البشر وتاريخ العلوم الطبيعية. فموضوعا العلم هما البشر والعلوم الطبيعية. فإن كان تطور العلوم الطبيعية قد احتكم، إلى حد كبير، بموضوعية، فإن دراسة تاريخ وتطور المجتمع البشري لم تلتزم بذات الموضوعية. فكما يقول ماركس في "الإيديولوجية الألمانية" إن الفلاسفة حتى ذلك الوقت كانوا مهتمين بدراسة تاريخ الأفكار والمعتقدات ومهملين النشاط الإنساني، والمهم فعلاً هو دراسة تاريخ النشاط الإنساني والتطور الاجتماعي. "فالأخلاق، والدين، والميتافيزيقا، وكل البقية الباقية من الإيديولوجية، وكذلك أشكال الوعي التي تقابلها، تفقد في الحال كل مظهر من مظاهر الاستقلال الذاتي. فهي لا تملك تاريخاً، وليس لها أي تطور، لكن البشر الذين يطورون إنتاجهم المادي وعلاقاتهم المادية، هم الذين، إلى جانب وجودهم الفعلي، يطوّرون أفكارهم ومنتجات فكرهم على السواء".

فإن كان العلم بشقه الذي يتعامل مع الطبيعة قد تأسس، فإنّ ماركس أراد أن يؤسس شق العلم الذي يستطيع أن يتعامل مع النشاطات الإنسانية مثل التطورات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. ويجب أن يتضمن هذا العلم آليات تطوره الذاتي، بحيث يكون قادراً، تماماً، كما في العلم الطبيعي، أن يعدل نظرياته عندما تلزم المعرفة المستقاة من العالم الحقيقي هذا التعديل. ويصل ذلك إلى الاستغناء التام، وفي بعض الحالات، عن نظرية ما، وحتى إن كانت هذه النظرية هي "الماركسية التقليدية" بعينها. أستطيع أن ادّعي أن ماركس يقبل هذه المجادلة لأنه لم يفكر أبداً بنظريته على أنها خالدة، كما في الدين أو الدوغما.

فبعد أن نشر ماركس كتابه الأول في رأس المال بعث إليه أحد قادة الحركة العمالية في روسيا القيصرية برسالة يقول فيها إن الكتاب كان ذا أهمية قصوى بالنسبة إلى حركته لكنه لا يعتقد أن ما ورد فيه من تحليل ينطبق على الوضع في روسيا. فأجابه ماركس أن ملاحظته صحيحة تماماً، فرأس المال يعالج التطور الرأسمالي في صورته الأكثر وضوحاً في بريطانيا. ويجب أن يعالج العمال الروس التطور الاجتماعي عندهم بحسب ما يرونه من مقدمات في مجتمعهم. لذلك نجد أن ماركس قد شبّه عمله بعمل الفيزيائي فقال: "إن عالم الفيزياء إما أن يدرس الظاهرات الطبيعية حيثما تقع في أكثر الأشكال نموذجية وأكثرها خلواً من المؤثرات المشوشة، أو أن يقوم، حيثما أمكن، بإجراء التجارب في شروط تؤمن حدوث الظاهرات بصورة لا تشوبها شائبة. إن عليّ في هذا المؤلف (رأس المال) دراسة نمط الإنتاج الرأسمالي وعلاقات الإنتاج والتبادل المطابقة له".

لكن على رغم التشابه في عمل العالم بين عالم الطبيعيات وعالم التطور البشري، فإن ماركس يفرّق تماماً بين طبيعة كل من الموضوعين والتشابكات التي تبرز عند التعامل مع العلوم الإنسانية. ففي موقع آخر من رأس المال عندما يصف طبيعة السلعة يقول: "بيد أن الضوء، في فعل الرؤية، يسقط فعلياً من شيء إلى شيء آخر،

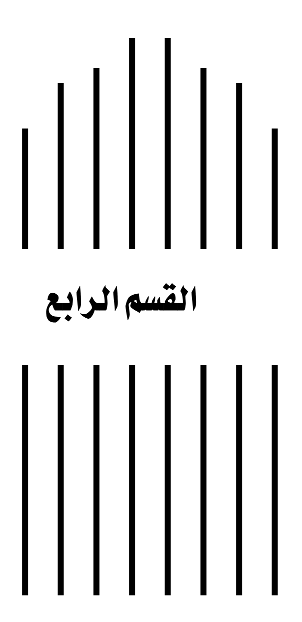
من الجسم الخارجي إلى العين، إنها علاقة فيزيائية بين شيئين فيزيائيين. أما مع السلع فالأمر يختلف. فوجود منتجات العمل بشكل سلع، وعلاقة القيمة بين هذه المنتجات التي تجعل منها سلعاً، لا صلة لها البتة بالخصائص الطبيعية للسلعة ولا بالعلاقات المادية الناشئة عن هذه الخصائص، فهي، هنا، ليست سوى علاقات اجتماعية محددة بين البشر تتخذ، في نظرهم، شكلاً خيالياً بصورة علاقة بين الأشياءﷺ.

إن علم تطور النشاط الاجتماعي يعتمد على المقدمات المرتبطة بالمشاهدات والحقائق الواردة في المادة التاريخية المتوفرة، ومرتبطة بصورة أساسية بالإنسان كجزء من الطبيعة ونشاطاته المرتبطة بالإنتاج. لذلك يجب لهذا العلم أن يدرس البناء الاجتماعي الإنساني الذي يتبنى في حلقة تطوره أنماطاً معينة من الإنتاج، والتي تتغير تبعاً لضرورات الطبيعة الإنسانية. ولكل نمط من أنماط الإنتاج مجموعة من القوانين المرافقة. ولاكتشاف هذه القوانين يجب أن ندرس العلاقات الداخلية للفاعلية الإنسانية في البناء الاجتماعي داخل نمط الإنتاج المنوي دراسته.

ولذلك، فإن الصعوبات تظهر عندما نحاول التعامل مع المقدمات التاريخية أو كما يضعها هو ﷺوعلى العكسﷺ فإن الصعوبة لا تبدأ إلا حين يباشر في دراسة هذه المادة (التاريخية) وتصنيفها سواء كان المقصود عصر مضى وانقضى أم الزمان الحاضر، وفي تحليلها بصورة واقعية.

إذن ليس هناك شيء مطلق في دراسة التاريخ وفي دراسة العلوم الإنسانية، وبالتالي فإن مفهوم ﷺالحتمية التاريخيةﷺ يصبح ذا معنى مختلف عن المعنى المتداول. فماركس عندما وضع الشيوعية لم يفكر بها على أنها نظام ميتافيزيقي: ﷺليست الشيوعية بالنسبة إلينا أوضاعاً ينبغي إقامتها مثلاً أعلى ينبغي للواقع أن يتطابق معه. إننا ندعو الشيوعية الحركة الواقعية التي تلغي الأوضاع القائمة حالياً. وإن شروط هذه الحركة، يجب أن تقرر هي نفسها وفقاً للواقع المادي، لتنتج عن المقدمات الموجودة في الوقت الحاضرﷺ.

إذن إن لم تكن المقدمات، ولأي سبب من الأسباب، هي ذاتها التي عرفها ماركس فإن النتيجة التي استنبطها ماركس لن تكون نفسها. وقد أشارت إلى ذلك روزا لوكسومبورغ القائدة العمالية لثورة 1919 في ألمانيا (أي قبل سيطرة المدرسة السوفيتية على الفكر الماركسي) حين قالت إن مصير البشرية أمام احتمالين: فإما الاشتراكية وإما البربرية. وتدل ملاحظتها هذه على أن الفهم غير المدرسي للماركسية يضع التحول إلى المجتمع الاشتراكي، فالشيوعي في موضع احتمالي وليس حتمياً، بغض النظر إذا قبلنا الاحتمالين اللذين اقترحتهما أو لم نقبل، إذ أن صيغة الاحتمالات تفيد رفض ﷺالحتميةﷺ كصيغة دوغمائية تبتعد عن الفهم العلمي.



القسم الرابع

في الفكر العربي

1	نظرية التراث	فهمي جدعان
2	العرب والأسطورة	تركي علي الربيعو
3	الاجتهاد في الإسلام	قدري حافظ طوقان
4	الديمقراطية ونظام القيم في الثقافة العربية الإسلامية	محمد عابد الجابري

نظرية التراث
فهمي جدعان

يدور القول في (نظرية التراث) التي أجمل ههنا أفكارنا الرئيسة ، على ثلاثة أبواب :

الأول : في حدود التراث .

الثاني : في وظيفة التراث .

الثالث : في إبداع التراث.

(أولاً) حدود التراث

تشير جميع القرائن الى أن قضية التراث ستظل أحد هواجسنا الرئيسة في السنوات االقابلة من هذا القرن ، وأنها ، إن لم توضع بعد ذلك وضعاً صحيحاً ، قد تصبح مصدر قلق مقيم وحيرة دائمة للأجيال التي ستنحدر من أصلابنا.

ومرد هذا الوضع الى أمرين: أولهما أن التراث مشرع الأبواب على ماض مقدس ، ثانيهما أن التراث ملتحم بحاضر متخلف . ونحن ، قبل كل هذا وبعد كل هذا ، قد شكلنا التراث تاريخياً وضاغ كياناتنا على هذا النحو أو ذاك ، فأصبحنا به أحراراً أو له عبيداً. وما من خطر كبير نريد أن نخطوه أو سياسية رئيسية نريد أن نحطها إلا ويفرضان علينا ، بقدر يسير أو بقدر غير يسير، موقفاً من التراث ، أو في التراث صريحاً أو ضمنياً.

وللتراث ، عند العربي المعاصر، علائق كبرى تضفي عليه لا الثراء فحسب وإنما أيضاً السلطة والقسر والقداسة.

العلاقة الأولى دينية ، الإسلام لحمتها . فما من تحديد للتراث بقادر على أن يغفل الحضور الديني فيه . وقد يذهب كثير منا الى الزعم ، بحق أو بغير حق، الى أن الوجه الحقيقي للتراث هو الإسلام نفسه ، الإسلام ومنجزاته ، وإلى أن إخراج هذا (الدين) من حظيرة التراث يعرّي التراث من كل قيمة حقيقية له . وبينَ أن هذه العلاقة الدينية تضفي على التراث ثوباً من القداسة بسيطاً معقداً في الآن نفسه .

العلاقة الثانية قويمة ، العرب لحمتها ، هم الذين أنجزوا التراث وصاغوه وورّثوه . به كان لهم مكان تحت الشمس . وبه تحددت فرادتهم في التاريخ .وعليه معتمدهم حين يرتدون الى كنه ذاوتهم الصانعة . فهو الذي يمنحهم (الوعي) ،وهو الذي يحضهم بوضع ليس هو وضع (النوابت) على مسرح الملحمة البشرية .

وبينَ أن هذه العلاقة تضفي هي أيضاً على التراث ثوباً من القداسة بسيطاً معقداً في الآن نفسه .

العلاقة الثالثة إنسانية ، لحمتها المخلوق البشري أو الصانع الإنساني. فالتراث العربي، أو الإسلامي ، لا يتجدد بدلالته القومية أو الدينية الخالصة فحسب، وإنما أيضاً بتأثيره في الإنسان إطلاقاً. ذلك أن الوضع الحديث، بل والراهن أيضاً للإنسانية ، مدين بشكل أو بأخر للتدخل التاريخي العربي. وهذا التدخل لم يكن عسكرياً فقط وإنما كان أيضاً، وقبل شيء ، تمدينياً أو تحضيرياً. وبهذا المعنى ليس التراث العربي تراثاً عربياً فقط وإنما هو أيضاً تراث إنساني . والعلاقة به علاقة بتاريخ الإنسان في ذاته والكرامة الخاصة التي للإنسان تضفي هي أيضاً بدورها طابع القداسة على التراث والمسألة بسيطة معقدة في الآن نفسة .

تلك امتدادات ثلاثة للتراث: إمتداد ديني في الأزل ، وإمتداد قومي في التاريخ وإمتداد إنساني في الكونيَ المباشر . وكل واحد من هذا الإمتدادات يمثل في ذاته التزاماً محدداً / التزاماً بالحقيقة ، والتزاماً بالأمة ، والتزاماً بالإنسان , وقضية التراث مدعوة الى أن تحدد في ضوء هذه الإمتدادات وما يلزم عنها .

لكن للمسألة وجهاً آخر ، عيانياً . فقضية التراث لا تتحرك في المطلق ، بأطلاق ، ولكنها تتحرك في الآتي المشخص قبل كل شيْ. والآتي المشخص هنا هو (السياسي) .وحين نقول (السياسي) فإننا نعني بالضرورة (الإجتماعي) . وحين نطلق هذه وتلك لا بد من أن نردفهما بثالثة هي (الإيديولوجي) . وهذا المفهوم الأخير يكاد يستجمع كل شيْ، بحيث يصح القول أن المشكلة المباشرة للثراث هي مشكلة إيديولوجية مشرعة الأبواب على الجهود التي تبذل من أجل تجاوز حاضر التخلف في جميع القطاعات وعلى جميع المستويات بغية إدراك عالم عربي مطلق من إسار الوهم والقهر والعقم .

غير أن الدخول في دائرة (الإيديولوجي) معادل للخروج من دائرة (العلم) ومن دائرة (المطلق)، ومن دائرة

(الوفاق) (والاتفاق) . ومعه تغدو قضية التراث عصية على الحل يمتنع تماماً الخروج من معادلتها بما يمكن أن يكون ذا جدوى. فنحن إما سلفيون تقليديون، وأما راديكاليون ثوريون، وأما تركيبيون انتقائيون . وكل هذه مواقف قبلية موضوعة وضعاً يمكن أن يطول الجدل عندها جميعاً ويتشعب دون أن تنتهي الى مقام أو مستقر . وليس ينبغي علينا هو أن نستجيب في كل الأحوال الى آمرين أثنين لاثالث لهما :أولهما أن نضع الأمور في مكانها الطبيعي ثانيهما أن نلتزم بواقعية عملية ممكنة. ووضع الأمور في مكانها الطبيعي يسمح لنا بأن نعيد تقييم العلائق الثلاث. أما الالتزام بالواقعية العملية فيفرض علينا صيغة ما يمكن الإبقاء عليه من عناصر تلك العلائق ، أو هو الذي يفرز ما يمكن أن يصمد في الزمان، أو هو الذي يحدد الدلالة الوظيفية النهائية للتراث.

ومهمتنا الحقيقية في الواقع ليست هي (إحياء) التراث وبعثة بكامل سحنته وهيئته طلباً لأن يكون محركنا المركزي أو المحوري- فهذا تنكّر لفرادتنا الذاتية الراهنة ولقدرتنا الثابتة على إنجاز أعمال أو أفعال تحضيرية جديدة — ، كما أنها ليست في انتقاء عناصر منه ، هنا وهناك، من أجل تقمصها من جديد - فهذا أمر مصطنع — ولا في استلهام وجوه منه تروق لنا وتحلو في أعيننا في هذا الزمن أو ذاك .. وإنما مهمتنا الرئيسة هي أن نضع التراث في موضعه الطبيعي ، لا أكثر وأقل. ونحن لو فعلنا ذلك لتهاوت من أمامنا جدران الوهم الكثيفة ولتحررت عقولنا من هواجس وأغاليط لا يكاد يحصر عددها، ولبانت أمامنا بوضوح أكبر طبيعة العلائق المقدسة التي للتراث ، فضلاً عن حقيقة التراث نفسه .

وأول مهمو تلقانا، في هذا الطريق ، هي من غير شك مهمة تحديد التراث وبيان حدوده وعناصره . ذلك أن مفهوم التراث يبدو في فكرنا العربي المعاصر ، واحداً من أكثر المفاهيم تجريداً وإثارة للبس والإيهام . فنحن لا نستخدم التراث إستخداماً واحداً وبالمعنى نفسه دوماً ، وإنما نستخدمه على أنحاء متعددة متفاوتة في الدقة والوضوح . فهو تارة (الماضي) بكل بساطة . وتارة العقيدة الدينية نفسها. وتارة الإسلام برمته، عقيدته وحضارته . وتارة (التاريخ) بكل أبعاده ووجوهه .. ومنا من يتكلم اليوم على (موقف تراثي) ، أو على موقف لا تراثي) ، وعمن يؤمن بالتراث ، وعمن لا يؤمن بالتراث ، ويرتب على هذا الموقف أو ذاك جملة من الأحكام القيمية التي قد يتولد عنها مواقف إجتماعية أو ساسية غير حيادية .

وتحديد التراث وبيان معناه ومضمونه لا يعني فقط القديم تعريف عام أو خاص له ولعناصره ، وإنما يعني أيضاً تحديد العلاقة بين التراث وبين (الحقيقة) وبين التراث وبين (الواقع) : هل التراث موطن للحقيقة أو للحقائق الثابتة ؟ أم أنه ليس لنا أن نشد شيئاً من هذا التراث تتسم بالدخول في دائرة المطلق أم أنها ليست الآ تجليات سوسيو — تاريخية؟ وما الذي تعنيه في الحقيقة فكرة التركيب بين الأصالة والمعاصرة التي تردها كل شفة ويدور بها كل لسان ! ةهل التركيب هذا حالة طبيعية أم أنه ليس إلا عرضاً (فصامياً) من ممكن نظرياً لكنه ممتع عملياً ؟ تلك أسئلة كثيرة بعضها رئيس وبعضها فرع ، لكنها جميعاً تمثل الوجوه المشكلة في قضية التراث، وهي مما تتطلب النظر والحسم .

والحقيقة أن الإجابة المرضية ليست هي التي ترضي جمود السلفيين ، ولا هي تلك التي تستجسب لصراخ الثورين أو العنصريين، ولا هي التي ترى في التأليف أو التلفيق المصطنع خروجاً من المأزق وحقيقاً للمصالحة المفقودة ، وإتما هي تلك التي تتجسد فيها كينونة إنسانية (طبيعية) فاعلة لا تعمل فيها لا تحكم ، ولا قسر فيها ولا فسام والإجابة المرضية ليست التي تريد أن تلوي عنق التراث وتلفه بصنوعات الفكر والعمل المعاصرين لتخرج به هذا المخرج (المختار) أو ذاك . كما أنها ليست تلك التي تحيط هذا العنيق واحدة والى الأبد . وإنما هي تلك التي تتعامل مع التراث بإعتباره ظاهرة (طبيعية) ممتدة في التاريخ ، ذات عناصر تاريخية وتشكل ، تسكن وتتحرك ، تسقط منها في طريق التاريخ أشياء (وتبقى) أشياء .

ما هو التراث ؟. ما هي حدوده ، ما هو مضمونه ؟ من البداهة الساذجة أن نردد مع الآخرين: التراث هو كل ما ورثنا تاريخاً . والمورث هو بطبيعة الحال الآباء والأجداد والأصول ، وبكملة مجردة الأمة التي نحتم إمتداد طبيعي لها . بيد أن هذا التحديد عام لا يكفي للأبانة عن موضوعه .. وقد تكون درجة التجريج التجريد أكبر إن نحن إخترانا إستخدام لغة

(الفينومينولوجيا) وقلنا مثلاً أنه وعي التاريخ وحضوره الشعوري في الكيان الفردي أو الجمعي. لكن تحديداً من هذا النمط ليس إلا نتيجة من نتائج إدراك التراث وتقمصه وهو يقصر عن تعريفنا بطبيعة التراث . وللخروج من هذا المأزق ذي الحدين ، حد البساطة وحد التجريد. لابد من اللجوء الى تعريف بالرسم ، كما يقول المناطقة، ولا إلى تعريف بالماهية. وهذا يعني أن علينا أن نجري عملية (إحصاء) شامل لمادة الرتاث وعناصره ، أي لكل ما ينضوي تحت مفهوم التراث. بيد أن عملية كهذه لابد أن يسبقها اتفاق ثابت حول قضية أساسية تتصل بطبيعة (المورث) أو (صانع التراث) ، بحيث يمثل هذا الاتفاق (مواضعه) مبدئية . وهذه المواضعة تتمثل في ضرورة تأكيد القول أن التراث هو في كل الأحوال عمل أو إنجاز إنساني خالص. فنحن لا نتسطيع أن نتكلم على ﷺالتراثﷺ إلا حين نكون بصدد مبدعات إنسانية، الإنسان فيها هو الصانع وهو السيد وهو المتمثل وهو المورّث للآتي من بعده. بتعبير آخر: لا تراث إلا ما هو عرضي إنساني، زماني، ولا مروث إلا ويكون عرضياً ، إنسانياً، زمانياً . وهذا يعني أنه لا مدخل ذاتياً للأمور الألهية في دائرة التراث. فالله ليس منجزاً لتراث أو صانعاً له وهو ليس موَرثاً لمنجزات تراثية كما أن الإنسان (لم يرث) عن الله شيئاً- إن جاز لنا أن نستخدم مثل هذا التعبير المستنكر إبتداء. وعملية (الاستخلاف في الأرض) القرانية هي شيء مختلف تماماً عن هذا الذي يدور كلامنا عليه هنا . فالتراث إذن هو بطبيعته عمل إنساني خالص أو هو حالة هي للإنسان بطبعه- كما يحلو لابن خلدون أن يعبر — أو أنها حالة للإنسان من حيث هو إنسان عالم ، صانع ، فاعل: عالم بما يكشف عنه من معرفة وعلم وحقائق ونظم معرفية ، صانع لما هو أداة مؤثرة في الأشياء والطبيعية أي لما هو مفيد ذو جدوى ، فاعل لأفاعيل ومسالك توصف بالخير أو بالشر ، وبالجنس أبو بالقبح ، أو لمصنوعات ممتعة أو جميلة إستطيقياً. بعبارة أخرى للعلم والتقنية والقيم الخلقية والجمالية هو الوجزوه الإنسانية للتراث ، وهي العناصر العامة الرئيسة التي يورثها الإنسان ، في المكان وفي الزمان .

فإذا كان التراث هو هذا فأنه يصبح أمراً غير مثير للجدل القول أن التراث الذي نتكلم عليه نحن- في دائرة العربية أو الإسلام أو الأثنين كليهما — يشتمل في نهاية التحليل على العناصر التالية: العلوم والمصنوعات والقيم .

ولسنا في حاجة هنا الى كبير تفصيل في هذه العناصر. والأمر فضلاً عن ذلك غير عسير. لأننا نعرف معرفة جيدة، أولاً ، ما هي العلوم التي يشتمل عليها تراثنا ، وما هي مصادر هذا العلوم وأصولها ، وما هي مضامينها ، وما هي ظروف نشأتها ونجومها وتطورها . نحن نعلم ، ثانياً ما هي الصناعات والموصنوعات والحرف التي ظهرت في الإسلام ، وما درجو التطور الذي أصابها تاريخياً ، وما درجة إسهام هذا الشعب أو ذاك أو هذه الطبقة أو تلك في قيامها أو انعاشها أو تقدمها أو تقهقرها. ونعلم ، ثالثاً ، القيم العامة والعادات الخاصة ونظم المعيشة التي سادت الحياة في المجتمعات العربية والإسلامية في هذا العصر أو ذاك من عصور الإزدهار أو الأفول. نحن نستطيع أن نميز بين العلوم الأصيلة وبين العلوم الدخيلة، كما نستطيع أن نتابع شروط ظهروها وتطورها ومآلها التاريخي . سواء أكانت هذه العلوم علوما ترجع في وجوها الى الظاهرة الإسلامية نفسها — أي علوماً دينية — أم علوم طبيعية هي من مبتدعات الإنسان بطبعه، فاننا في كل الأحوال ، واثقون من القول أنها جميعاً علوم عارضة ، حادثة ، زمنية . يستوي في ذلك الشعر والنثر، وعلوم اللغة جميعا، وعلوم القران والحديث ، والتفسير ، والفقه وأصوله ، وعلم الكلام والتصرف، والفلسلفة وعلوم الطبيعة والطب والفلك والحساب والهيئة، وعلوم التنجيم والسحر والطلمسات والنارنجيات... وكل تلك العلوم (الطبيعية) أو (الطبْعية) التي حصرها إبن خلدون أو التهاوي أو طاش كبرى زاده، والتي نجد لها تاريخاً كاملاً أو شبه كامل ، موثقاً أو شبه موثق، في أعمال المتخصصيين (الأكاديمين). وتستوي في ذلك كذلك ، أنماط المعيشة وأساليبها والقيم الأخلاقية والجمالية. فكل هذه وتلك ليست إلا حالات أو منجزات (تاريخية) بكل ما تحمل هذه الكلمة من مدلول : لها أصول ، شروط، وظروف وملابسات ، سياسية أو إجتماعية أو قانونية أو إقتصادية ... أو غير ذلك . ونحن نستطيع أن نكشف عن الآعتبارات (الايبستيمولوجية) أو الثقافة التي تتحكم في تلابيها وتأخذ بنواصيها . وهذا ، اليوم ، أمر بيّن تماماً .

ما معنى هذا كله؟ معناه أن تحديد التراث على هذا النحو يفضي الى القول أن العلاقة بين (التراث) وبين (

المقدس) علاقة مصطنعة تماماً. لكن لا بد ثمة سببا أو علة لدخول (المقدس) في التراث . بكل تأكيد . وهذه العلة آتية، لاشك ، من توهم دخول القرآن نفسه والسنة النبوية نفسها في التراث بإعتبار أنها ، بحسب هذا التوهم ، عنصران مكونان من عناصر التراث . وهذا الدخول المتوهم الذي أضفى على التراث طابع (المقدس) ومن المؤكد أيضا أن (علوم القرآن) و (علوم الحديث) وعلم (أصول الدين) والفقه وأصوله – أي العلوم الدينية – قد عززت هذه الشبهة أو هذا الوهم . ولكن الحقيقة هي أن التوهم هو مجرد وهم ن لأن القرآن ليس هو علوم القرآن ، لأن علم أصول الدين أو الفقه أو أصول الفقه ليست هي الدين نفسه. فهذه العلوم جميعاً لا إستثناء لواحد منها – هي (كلام) تاريخي على الدين ، وعلى الوحي. وهي بهذا الإعتبار تاريخية إنسانية . أما الوحي نفسه الإلهي وهو المجاوز للتاريخ. تلك العلوم تراث، أما الوحي فليس بتراث . وبهذا ينـدفع الوهم والإيهام . غير أن من الحق ايضاً القول أن دخول (اللغة العربية) نفسها – وهي لغة القرآن- في دائرة التراث قد أضفى بدوره طابعاً مقدساً على التراث. وقد عزز هذا الطابع إرتباط اللغة بمسألة الهوية القومية وإعادة تحديد الوجود التاريخي للأمة العربية وبيان فرادتها وكينونها المتميزة . غير أنه لم يكن من الضروري ، لهذا الغرض ، إضفاء أي طابع غير عادي على اللغة العربية ومحمولاتها الثقافية ، والنظر اليها بإعتبارها إمتداداً للملأ الأعلى أو للتجربة الرحمانية مثلاً. ذلك أن اللغة الوحيدة التي لها هذا الإمتداد هي (لغة الوحي) أو (كلام الله) نفسه. أما الكلام (الآخر) فيجري على أية ظاهرة خاضعة للتبدل والتغير والتطوير . ولا ينبغي لمنطق كهذا أن يقلل من شأن نفسها أو من شأن محمولاتها الثقافية. إن النتيجة الوحيدة التي تترتب على نظر كهذا هي إعتبار التراث إنجاز تاريخياً لا يلزم عنه أي إخلال بالمستوى القيمي الطبيعي للغة نفسها ولدلاتها . كما لا يلزم عنه أي إخلال بالدور المنوط باللغة العربية في عملية الإحياء القومي، لأن دور اللغة في هذه العملية ليس غاية في ذاته وإنما اللغة أداة ، من بين أدوات أخرى ، وتقيم البنيان وتحدد الملامح.

هذان الأصلان : الدين وعلومه من جهة أولى واللغة من جهة ثانية، هما الذان يترتب على دمجها بالتراث، من غير تمييز، إثارة شبه القداسة في التراث . لكن إخراج الدين – أي القرآن والسنة نفسيهما- من دائرة التراث ، والتمييز بين الدين وعلومه وبين لغة الوحي واللغة الأخرى، من شأنها أن يرد الأمور الى نصابها. ذلك أن العلوم الأخرى والتقنيات والقيم لا تثير أي إشكال خاص. إذ لا مفر من الإعتراف بأنها مبدعات إنسانية مرتبطة بشروط زمنية مشخصة يستطيع البحث الأكاديمي الرصين تحديدها وبيان طبيعتها والكشف عن قوانين ظهورها وعن علل ومسوغات نجومها وأقولها في التاريخ ، وبكلمة يسبتطيع أن يكشف عن الحدود الزمنية لها.

فإذا كان التراث، على هذا النحو ، ليس إلا إنجازاً إنسانياً له شروطه الأيبستيمولوجية والإجتماعية – الثقافية – التاريخية. وإذا كان التراث ، بالمعنى الذي مر، عارياً في ذاته ولذاته عن أية مسحة تدخله في دائرة المطلق غير الطبيعي أو المفارق للطبيعة، فهل يلزم عن ذلك أن يكون موقفنا الطبيعي منه هو الهجر الجميل أو الغير الجميل ، أو أن نقف عند حدود الشكر لصانعيه ومورثيه؟ أن ثمة بدائل أخرى للقضية يمكن أن يقع الاختيار عليها أو على بعضها؟ إن مسألة جليلة، وهي تتثير قضية رئيسة كبرى هي قضية (وظيفة التراث) .فما هي هذه الوظيفة إن كان ثمة للتراث وظيفة.

(ثانياً) وظيفة التراث

يقتضي النظر في وظيفة التراث الالماع ، بادىء ذي بدء، إلى زوايتين للنظر هما طرفان متباعدان مترافعان : الأولى تعبر عن سلفية مطلقة والثانية تعبّر عن ليبيرالية لا تعرف حداً.

الأولى تريد أن تقول أن حضارة متكاملة قد تشكلت وآنت ثمارها، وهي الحضارة العربية الإسلامية . وإن هذه الحضارة ، بمضومنها التراثي، ليست مجرد إنجازات عادية عارضة- برغم ما فيها من عارض – وإنما هي في صميمها ﷺروحﷺ ونمط في التفكير والفعل والعيش، قد أثبتت، بلا نزاع ، جدارتها ، وأنها خير حضارة إبداعها الإنسان، وأن أي قصد لإستبدال حضارة أخرى بهذه الحضارة لا يمكن أن يعبر الإ عن إرادة بتراء. وقد تضيف ، لتعزيز هذه النظرة ، القول أن الإنسان في الحضارات الأخرى- وحتى في الحديثة المتقدمة منها – لم يلق الإ

الشفاء والبؤس والطرق التي لا تؤدي الى شيء . أما في تلك الحضارة فقد بلغ من السعادة حظاً لا مزيـد عليـه في هذه الحياة الدنيا.
والثانية تذهب إلى القول أن طاقات الإنسان الخلاقة قد عطلت في التراث السالف وفي (التقليـد)، وأن الإنسـان لم ينته أمره عند الحدود التي انتهى إليها في العصور التي مضت والحقب التي درست ، وأن مـن الضـروري ، ومـن الممكن ، تفجير هذه الطاقات بعميلة تجاوز كامل للماضي وبناء جديـد للإنسـان بتحريـره مـن قيـود القـديم والتقليد وإطلاق قدراته الكامنة المبدعة كي يستنى له تحقيق ما ينتظر منه مما لم يخطر في بال القدماء ولا في بال أحد .
وتقابل جذري من هذا النمط يفرض منذ الآن تدخلاً نقدياً، هو، في كل الأحوال ، أمـر لا بـد منـه . فالحقيقـة أن السلفية الواثقة والليبرالية الوثوقية تفتئتان كلتاهما على الوضـع التـاريخي للوجـود الإنسـاني .إذا مـا مـن شك في أن (تثبيت) هذا الوجود عن حقبة تاريخية ناجرة هو افقار حقيقي له ، مثلما أن إقتطاعه من تاريخه هو أيضاً وبالقدر نفسه ، إفقار له وبتر . ومن وجه أول إذا حـق لنـا أن نـتكلم علـى (حقـائق أزليـة) تعلـو علـى التاريخ وتفارقه، فانه لايحق لنا أن نتكلم على أنحاء لوجود الإنسان تعلو هي أيضاً على التاريخ وتفارقه. ومـن وجه آخر إذا تقرر الإعتراف بأن الإنسان هـو فعـلاً طاقـات كامنـة مبدعـة علـى الـداوم، فأنـه لا يحـق ، لـذلك، القول أن الإبداع هو أمر يمكن تجريده من مانه التاريخي وسلخه عنـه . ولهـذا السـبب ، ولـذلك السـبب، كانـت السلفية التقليدية مفرطة وكان نقيضها، الليبرالية التقليدية، مفرطاً.
أما عملياً، فقد سوغ هذين الموقفين الجذريين إبتداع انماط من النظر، هذه السنوات الأخيرة التي شهدت فـورة مشكلة التراث وقد ساد جل الفهوم في المسألة النظر في قضيـة الـتراث في ضـوء الحاضـر ومتطلباتـه. وعنـد هـذا الوجه من المسألة امكن تبين ثلاثة مواقف رئيسة: إحياء التراث، استلهام التراث، وإعادة قراء التراث، كـل واحـد منها يمثل نمطاً خاصاً في التعامل مع التراث ويثير جملة من القضايا والمسائل.

إحياء التراث:

وإحياء التراث هو في الحقيقة صورة تجسيد الفهم السلفي للتراث . وهو يعني أن معرفتنا بوجودنـا التـاريخي – الثقافي هي معرفة غير مكتملة، وأن بعث وجوه التراث المختلفة، مـن مخطوطـات ووثـائق ونصـوص ومبـدعات فنية أو صنعية أو أثرية أو أدبية أو علمية ، من شأنه أن يوضح ويجلّى صـورتنا التاريخيـة وأن يساعدنا علـى تجسيدها في حياتنا الراهنة . وذلك يكون بـ (تثقف) هذا التراث وتتميم وجودنا بـه ، أي بتحويلـه إلى جـوهر ثقافتنا وبنيتها الصميمة. بيد أن عملية التثقف هذه، برغم جهود الإحيـاء الغظيمـة الـتي بـذلت ، قـد ظلـت فقيرة للغاية. فأكاديميون المحترفون من قراء النصوص ومحققيها ينكبون على إخراج النصوص والوثـائق بـلا كلل، بيد أن الذين يمكن أن يفيدوا مما يخرج لا يدرون ماذا يختارون وماذا يدعون . لأن الأكاديميين لا يبينـون لهم السبيل إلى ذلك. فهم يتعاملون مع مادة التراث على المستوى التقني الخالص ويبدو أنهم لا يعتـبرون أن لهـم مهمة أخرى غير غخراج الوثائق علـى نحـو يسلم مـن سـهام النقـد الجارحـة الـتي يمكـن أن يوجههـا الى عملـهم النقاد الهواة أو المحترفون . ولعل لهـذا الوضـع سـبباً آخـر وجيهاً يعيطيهم بعـض الحـق ويعـذرهم، وهـو أنهـم يشتغلون في (العلم) لا في (الثقافة) . وفي كل الأحوال تكون النتيجة الماثلة الغياب الصريح لحالـة التثقـف العـام، و(تعطيل التراث). ومعنى ذلك ان عملية (الإحياء) ليست عملية إحيـاء وان الغايـة الـتي مـن أجلها يـراد بعـث التراث بعيدة عن التحقق. ومع ذلك فإن وسائل الإتصال الحديثة هي من التنوع والتعدد بحيـث أننـا نسـتطيع لو بذلنا الجهود المناسبة أن نوصل محتوى التراث الذي نبعثه الى داوئر أوسع بكثير من داوئـر الأكـاديميين الـتي تكاد تكون مغلقة.
وعودا الى أصل القضية لابد من القول أن المقصود ليس أبداً النزول عنـد رغبـة عشاق الـتراث وإخـراج جميـع الوثائق والنصوص الى دائرة الضوء والنور الساطع . لا شك أن حفظها جميعها من الضياع والتشـتت هـو أمـر لا يجوز التخاذل عنده. لكن عملية الإحياء الحقيقة، أي نقل التراث الى حالة (التثقف) العام ، ينبغي أن يكـون لهـا شأن آخر . وهذا الشأن يكمن علـى وجـه التحديـد بـالقول أن ميعـار إحيـاء الـتراث الـرئيس هـو إسـتكمال العلـم بالتراث ، وأنه لا (يُبعَث) إلا ما كان يضيف الى عملنا بالتراث إلا من أجل أن يتحول الى حالـة تثقـف عـام . وبعـد ذلك كله ليس لنا أن نتوهم إلا ما هو واقعي ، أي أن التراث (تاريخي) يعرفنا بصورة صـانعية وأحـوالهم قبـل أن

يعرفنا بأي شيء أخر . ومن يظن أن التراث سيقدم له مفتاح جميع الأبواب المغلقة هو بكل تأكيد إنسان حالم. لكن من المؤكد أنه سيكون هناك (تراث حي) يتبلور بعميلة التثقف ويمكن إدماجه في منظومة الحاضر وعيشة على نحو غير قسريّ. وهذا يلزم بإعادة تأكيد ما سبق أن تقرر وهو أنه لا مفر من تحويل التراث الذي يعكف الأكاديميون والمختصون على إخراجه الى (ثقافة) معيشة ، أي أنه لا بد من إخراج التراث من (حلقات الصفوة) والإنتقال الى المرحلة الأهم ، مرحلة التثقف التراثي العام .

إستلهام التراث :

لا شك أن أقوى الأطروحات التراثية المتداولة الآن هي تلك التي يذهب أصحابها إلى الموقف من التراث ينبغي أن يؤسس على الجمع بين ما يسمى من جهة أولى"التراث" وبين ما يسمى من جهة ثانية "المعاصرة" . وهذا يعني أن نستلهم من التراث مواقف أو أفكاراً أو قيماً ندمجها في أحوالنا الراهنة التي أسهم العالم الحديث في تشكيلها اسهاماً حاسماً. وذلك يكون بأن نتقي من التراث جملة المواقف والمفاهيم التي تصلح لأن تسهم في تدبير حياتنا وأمورنا ونجعلها نمطاً سلوكياً أو ذهنياً لنا في تفكرنا وفي فعلنا . فنحن، على سبيل المثال ، نستلهم، لحياتنا، من التراث، موقف العقلانية الذي ساد مع المعتزلة والمتفلسفة المسلمين، أو مفهوم العدالة التي جسدها بعض الخلفاء ، أو جملة الفضائل التي ضاعها فرسفة الأخلاق وبعض المتصوفة ، أو قيمة الحرية الفضائل الخلقية التي صاغها فلاسفة الأخلاق وبعض العصور قيمة الحرية التي تعلقت بها الحركات الثائرة على إستبداد بعض العصور والأنظمة ، أو قيمة الديموقراطية التي تمثلت في (الشورى) الإسلامية ،أو المساواة التي أقرها الدين وانعكست في سياسة هذا الحاكم او ذاك... الخ. فهذه كلها مبادىء مركزية في التراث العربي الإسلامي ، نحن نأخذ بها في حياتنا الراهنة ، فنعبر بهذا الأخذ عن إستمرار التراث فينا وعن تعلقنا بهذا التراث وإشراكه مباشرة في تشكيل حياتنا الراهنة وصوغ وجودنا الحالي والقابل . وليس يخفى على أحد أن قيم العقلانية والحرية والشورى والمساواة، أي العقل والثورة والديموقراطية والعدالة ، هي القيم التي كان لها وما يزال لها الرواج الأكبر عند مستلهمي التراث وهي ، حقيقة ، قيم هذا العصر. وبحسب منطق (الإستلهام) نحن حين ندعو إلى قيم العقل والثورة والديموقراطية والعدالة فإننا لا نفعل شيئاً أكثر من بعث قيم تراثية خالدة. وهذا ، صورياً ، صحيح , بيد أنه في حقيقة الأمر ليس كذلك . فالواقع أن عملية "الإستلهام "ليست إلا عملية " تسويغ" لقيم الحاضر، بالإسقاط غطاء تراثي عليها. والذي يحدث عملياً أن الحاضر هو الذي يفرض قيمة ويُلزم بها. بتعبير آخر نحن لا نأخذ بقيمة ما إلا لأن الشروط المباشرة المشخصة هي التي تلزمنا في صميم وجودنا بالأخذ بها ويتبنها والعيش وفقاً لها. صحيح أننا نبدع أحياناً القيم لكم هذه القيم تتداعي إن لم تجد إستجابة على أرض الواقع، أو إنها تظل تدور في قالب من المثالية الجوفاء . فالواقع أننا مثلاً لا نؤمن بالحرية لأن (الخوارج) آمنوا بها وجسدوها ، وإنما لأن النظام الإستبداد الذي نرزح تحت وطأته على نحو مباشر هو الذي يولد فينا الحاجة إلى الحرية والعمل من أجل تحقيها . نحن لا نؤمن بالعقلانية لأن (المعتزلة وإبن رشد) كانوا عقلانين أو لأن العقلانية شيء جميل ولكن لأن أوضاع الفوضى والوهم والخرافة والعقم التي تلفنا على نحو مباشر تفرض علينا ، للخلاص ، نمطاً عقلانياً في الإدارك والسلوك. ونحن لا نؤمن بالمساواة أو بالعدل أو بأية قيمة أخرى مشابهة إلا لأن معطيات الوجود المباشرة تفرض ذلك وتلزم به . أما حضور هذه القيم في التاريخ فلا يعني شيئاً لحياتنا (هنا .... الآن...)، دليل ذلك أننا لانلقي بالاً الى القيم والمفاهيم التي نجمت في التراث مما ليس له رجع في حياتنا أو صدى مباشر مشخص . وفضلاً عن ذلك فإن ظهور هذه القيم نفسها في التاريخ هو حد ذاته (تاريخي)، أي مرهون بشروط يمكن للبحث المدقق الكشف عنها وبيان حدودها. وعلى سبيل المثال: ما الذي حدا بالمعتزلة لأن يكونوا عقلانيين؟ إننا بكل تأكيد لا نستطيع أن نزعم أن عقلانيتهم كانت مجرد "إختيار" رائع من أي قيد، إذ الحقيقة أن عقلانيتهم لم تكن نتيجة لتعاظم النزعة الغنوصية في القرن الثاني الهجري، ولأن الدفاع عن الإسلام بالأدلة النقلية لم يعد أمراً ممكناً ، ولأن الجدل مع المخالفين بات يفرض أرضاً مشتركة يجري عليها جدل متكافىء — ولم تكن تلك الأرض العقل- ولأن المخالفين قد أخذوا يتسلحون بالأدوات الطبيعية، وبخاصة اليونانية، من اجل توجيه النقد الهادم إلى عقائد الإسلام المركزية... فاقتضي ذلك كله — والوضع معقد، كما هو بينّ- لجوء المثقفين المسلمين آنذاك، وهم المعتزلة

بخاصة، إلى سلاح العقلانية . ولكن حين الظروف وساءت الأحوال السياسية والإجتماعية والإقتصادية في العالم الإسلامي تحول الباحثون عن الحقيقة وعن أساليب الفعل المنحية من أرض العقل الى أرض الكشف والإلهام والمواجد الصوفية، ولم يعد العقل أمراً مرغوباً فيه أو منشوداً. فإذن لا العقل كان مطلوباً لذاته بإطلاق، ولا الكشف كان مطلوباً لذاته بإطلاق ، وإنما كل له شروطه الإيبستيمولوجية والتاريخية — الثقافية . والنظر نفسه يصدق في أية قيمة رئيسة أخرى. فالعدل لا يرقى الى مستوى القيمة المطلوبة إلا إن كان الظلم هو السائد. والمساواة لا ترقى إلى مستوى القيمة المطلوبة إلا إن كان التفاوت الإجتماعي الحائر هو السيد. والحرية لا ترقى إلى مستوى القيمة المطلوبة إلا إن كان الإستبداد هو الحاثم... وهكذا ومعنى ذلك كله أن عملية الإستلهام هي أصلا وإبتداء عملية صورية مصطنعة أو تسويغية نلجأ إليها ذراً للرماد في العيون وإيهاماً للمعتصبين من التراثيين بأننا نوقر التراث ونأخذ من أي ﷺ نستلهمه ﷺ، بينما نحن في الحقيقة نتبنى ما تفرض أوضاعنا التاريخية المباشرة الأخذ به ، ثم نقوم بعد ذلك بعملية التسويغ التي نسميها الإستلهام التراثي. وبكلمةو تلخص مجمل الحال : نحن لا ﷺ نتموقف ﷺ ذهنياً وعملياً إلا ضمن الشروط المشخصة لمباشرة لوجودنا الراهن. أما تقمص مواقف غيرنا وفهومهم مما نجم في مكان غير مكاننا وزمان غير زماننا فليس ممكناً إلا لمن أختار إبتداء أن ينسل من زمانه الآخرين . وأما ما يسمى بإستلهام التراث فليس إلا عملية تمويه وإيهام والتفاف على التراث.

إعادة قراءة التراث:

وهذا النهج هو من غير شك من أكبر دعاوي العصر الثقافية . فنحن ، كي نجعل التراث حياً راهناً أو كي نجعله يستجيب لحاجات ذات طابع عقلي أو عملي ملح، نقوم بإعادة قراءته بحسب هذا النهج أو ذاك مما نختار من مناهج راهنة معاصرة ، فيبدو التراث ، مع ذلك ، أو بذلك ، معايشاً لنا ولا حوالنا، ويبدو جزءاً طبيعياً من الحياة الحديثة. وهذا التوجه شائع عند المثقفين الذين مارسوا خبرة ما بمناهج العلوم الإنسانية الحديثة وبالفلسفات المعاصرة الغريبة. والمبدأ هنا هو إختيار منهج محدد وإطار مرجعي محدد ثم قراءة التراث ، أي فهمه وتفسيره وتوجيهه، وبحسب هذا المنهج أو هذا الإطار المرجعي، وقد خضع التراث العربي الإسلامي ، مثلما خضع غيره، لهذا النمط من المعالجة. فكان من ذلك قراءة فينومينولوجية، وأخرى لسانية ، وثالثة بنيوية، ورابعة عقلانية ، وخامسة مادية، وسادسة براجماتيه. ويصعب القول أن المستقبل لن يحمل لنا قراءات أخرى. وطبيعية الحال فإن كل قراءة من هذه القراءات هي قراء متفردة تخص نفسها بالكلمة الأخيرة الفصل في فهم التراث. وكل قراءة منها توجه التراث توجيهاً قبلياً واضحاً، وتريد او توظف التراث لقضايا العصر وهمومه وأغراضه. فهي إذن وإجمالاً، ليست مجرد قراءة للفهم فحسب وإنما للفعل والتأثير أيضاً، لا بل أن بعضها لاينشد التعبير فحسب إنما ﷺالتثوير ﷺ أيضاً. وهكذا نجم من يريد أن يطلق ﷺ من التراث الى الثورة ﷺ، أو ﷺمن العقيدة الى الثورة ﷺ ، أو ما أشبه ذلك من مواقف ﷺتؤدلج ﷺ التراث، أي تلوي عنقه وتعريه تماماً من شروطه الموضوعية ومن ظروفه الأيستيمولوجية والثقافية — التاريخية الخاصة به. والحقيقة أن هذه (الأدلجة) لم تكن تعني في نهاية التحليل إلا شيئاً واحداً هو أن الحاضر عاجز ، بإمكاناته وقدراته الكامنة والصريحة، عن حداث التعبير المنشود، وأن التراث الذي يشد الناس إليه هو الذي يملك القوة السحرية على التعبير ، وذلك ، بطبيعة الحال ، بعد ﷺ التوجيه ﷺ قراءته الوجهه التي تخدم الأهداف المنصوبة، وتجعل الثورة ممكنة إبتداءً من التراث نفسه . بيد أنه فات ﷺ مثوري ﷺ التراث الطفيليين أن الشروط الإجتماعية-السياسية المحافظة أو الرجعية نفسها هي ذاتها التي تولد نقيضها، وأن الثورة لم تحدث أبداً إن لم تدع الظروف المشخصة المباشرة الى قيامها. فليس مطلوباً من التراث أن يحدث الثورة ولا هو أصلاً قائم على أساس أنه ﷺمشروع ثورة ﷺ أو أنه يمكن أن يتحول الى مشروع من هذا النوع .

ذلك انه محيط واسع تتلاطم فيه المواج، يقبل بعض وجوهه التوجه في مسار الثورة مثلما يقبل بعضها الآخر التوجه في المسار المعاكس تماماً. والقراءة التي تستطيع أن تكشف لنا عن الشروط الإجتماعية الثقافية والأيبستيمولوجية الخاصة بالتراث هي القراءة التي يمكن أن تحمل إلينا فائدة حقيقية . لاشك أن القراءات

المؤسسة على المناهج الإنسانية المعاصرة والفلسفات الراهنة هي قراءات طريفة، برغم ما تثير من قضايا ومشاكل جدلية يصعب البت فيها نهائياً. وهي قراءات قد ترضي شغف المثقفين وإعجابهم لكنها ستكون بكل تأكيد عاجزة عن صياغة لكل جوانب التراث، ولن يكون من اليسير عليها تحقيق حالة تثقف إجتماعي شامل بهذا التراث الذي لا حدود له ولا تخوم، والذي يشتمل على مادة واسعة لا غناء فيها الآن.

ومع ذلك فثمة لهده المسألة وجه لا بد من الإشارة إليه هنا . وهو أنه إذا كانت إعادة قراءة التراث أمراً لا طائل وراءه، فإن إعادة قراءة الحقيقة – الأصل ، أي الوحي، هي أمر لا مفر منه ، لأن الوحي يتوجه يتوجه إلى الإنسان في كل زمان ، كما إن الإنسان، في كل زمان ومكان ، يتوجه بدوره الى الوحي ويستنطفه ليحياه ويجسده، وينجز تراثاً لزمنه مفعماً بمضامين العصر ومتأثراً بمتطلباته وتوجهاته. وهذا الوضع يقتضي قراءة للوحي ليست هي بالضرورة قراءة العصور الأخرى له. وهذا موضوع إليه في القسم الثالث من هذا البحث .

فإذا كان الأمر على هذا النحو، أي إذا كانت محاولات توظيف التراث، بأحيائه أو إستلهامه أو إعادة قراءته، تحمل من القصور والمخادير والصعوبات ما تحمل ، فماذا تكون إذن وظيفة التراث ، إن كان له وظيفة؟

الحق إننا ، عند النظر ، نستطيع أن نتبين بوضوح ثلاث وظائف أو اربعاً للتراث.

الأولى نفسية: فالتراث هو تراث أمة . وهذه الأمة ذات دور مرموق ومكانة بارزة في التاريخ ، تاريخها ارتقى الى قمم من المجد عالية ، ولكنه ما لبث أن انتهى إلى فاجعة، أثرها قائم مستمر، ولابد من آليات دفاع نفسية لمجابهته ومناضلته ودحره . والتسلح بإرث حضاري عريق ضخم من شأنه أن يشكل سنداً معنوياً لأرادة مهزومة مغلوبة ، وأن يحجّم عقدة النقص التي خلفها في النفوس فعل التعاظم الأوروبي الحديث. ويتعزز هذا التعويض بإدراك واقعة مهمة هي أن الحضارة الغربية الغالبة ذات مرتكزات عربية إسلامية يساعد الكشف عنها والإقرار بها على التحرر من عقدة المغلوب ، وعلى الإندفاع في تيار الحياة من جديد، عقدة العزم على إنجاز أفعال تحضيرية جديدة ، وعلى إحتلال مكانة فاعلة على الساحة الكونية. ولقد أدرك مفكرو عصر النهضة العرب هذا الوجه من المشكلة فألحوا عليه إلحاحاً شديداً، كما أن الخطاب العربي المعاصر حافل به على نحو بارز. وعند هذا الحد من القضية تتخذ الوظيفة النفسية للتراث بعداً قومياً يتمثل في حافز التحرر من ذل الهزيمة القومية التاريخية، والعمل من أجل تجاوز تحديات العصر القومية والإندفاع في درب الحياة من جديد. وبهذا المعنى يمكن الكلام على وظيفة قومية للتراث.

الثانية جمالية: فليس بالأمر الجديد القول أن حقولاً واسعة من التراث الأدبي والفني والثقافي والعلمي تتضمن عناصر جمالية قوية لم تفقد مع مرور الزمن طلاوتها وسحرها وروعتها، وإننا نستطيع اليوم، مثلما كنا بالأمس ، أن نتذوق معلقات الجاهليين الفارض وإبن زيدون، مثلما تعجب بادب الجاحظ والتوحيدي وإبن القفع وإبن قتيبة وغيرهم. ونحن نقرأ هؤلاء جميعاً وغيرهم فنستمتع نفيد، تماماً مثلما نستمتع ونفيد الحساسية الجمالية التي يثيرها الأدب بالذات تعتبر من أرسخ مقومات الوحدة النفسية الإنسانية، وقد يمكن القول أن أعمق التحام بالتراث ، وأفضل مدخل إليه، يمكن أن يتم بالأدب، بمعناه الواسع. ويدخل في هذا الباب المصنوعات الفنية والموسيقى والأثريات . فإنها فضلاً عما تنطوي عليه الامتاع والفائدة تساعد على تشكيل تجانس ذهني وروحي إنساني يمد جذوره في الحساسية الجمالية نفسها. وهي، بصفتها هذه ، تعكس الجانب الخالد من التراث.

الثالثة عملية، وهي ما أسميه بـ (الجدوى) . فمن الثابت أن التراث يشتمل على عناصر يمكن إستخدامها في الزمن الحاضر . وهذه العناصر منبثة في جل أرجاء التراث: في علوم العقيدة، وفي فقه المعاملات ، وفي العلوم النظرية والعملية. ومن بين قطاعات التراث يبدو قطاع العلوم التطبيقية أكثرها تأثراً إذ أن التقدم العلمي الحديث قد تخطى تماماً بمراحل كثيرة الدرحة التي نجدها لهذه العلوم في التراث. أما في قضايا العقيدة – أي علوم العقيدة، لا الوحي نفسه – فأنه ما يزال بإمكاننا الرجوع الى كتب علم الكلام وإستخدام عناصر منها، قليلة بغير شك لكنها قد تكون مهمة . وفي مؤلفات أصول الفقه ومصنفات الفقه إجتهادات وأحكام يمكن تبنيها. وفي كتب (الخراج) و(الأحكام السلطانية)- على قصر باعها إذا ما قرونت بعلوم الإقتصاد والساسية

الحديثة – عناصر يفيد الإلتفاف إليها ويمكن تجريب إستخدامها .. وهكذا . ومع أننا لا نستطيع أن نعول كثيراً على مصنفات القدماء في الأمور التي تهم قضايا عصرنا النوعية، الإ أنه يمكن الإسئناس بآراء القدماء في القضية نفسها ويمكن "إستخدام" مواقف أو حلول أو أحكام محددة واضحة بشأن قضية مطروحة نبحث لها عن حكم أو عن حل. والقضية هنا هي على وجه التحديد قضية "إستخدام" لا "إستلهام" أو شيء أخر سواه. وبهذا الإعتبار لا بد من القول أن الإطلاع على التراث أمر مفيد في إعناء المصادر التي نمتح منها من أجل معالجة قضايانا الحديثة أوالراهنة.

فيتقرر على هذا النحو أن التراث ليس مما يصح التهاون في أمره أو التقليل من شأنه، وأن الدور الذي يؤديه أو يمكن أن يؤديه في حياة الأفراد والأمة جد خطير . فهو ليس دوراً هامشياً، وإنما هو دور مركزي يدخل في المركب الحي الذي يشكل الأفراد والأمم نفسياً وإجتماعياً وقومياً.

بيد أنه ليس كل التراث يدخل في هذا المركب . إذ أن إجزاء منه تسعل على جنبات التاريخ . والذي "يتبقى" منه هو ذالك الجزء الذي يؤدي غرضاً أو يعبر عن حاجة. لكن ما تمس إليه الحاجة ليس هو الشيء بعينة في جميع الأزمنة والظروف والأمكنة . لذا كان الكلام على " ثوابت" في التراث حية على الدوام أو خالدة، أمراً عسير التحقيق . وما نستطيع أن نتكلم عليه، بثقة مؤكدة ، هو "إحياءات" زمنية لهذا العنصر أو ذاك من التراث . وهذه الإحياءات المحددة مرهونة بالأوضاع والظروف المتغيرة. وما " يتبقى" منه في النهاية يضاف أو يدمج في الجديد الذي يتم إنجازه ويستمر معه. لأن الحقيقة هي أن صنع التراث لا يتوقف . فنحن على الدوام ، وفي كل العصور نصنع عناصر تراثية جديدة ونورثها لمن يأتي من بعدنا . وموقفنا الطبيعي هو أننا في الوقت نفسه الذي نتلقى تراثاً فإننا نصنع تراثاً آخر جديداً يغني التراث الذي تلقيناه أو ورثناه. بحيث يصح القول أن مهمتنا لا تنحصر فقط في تلقي التراث وإنما أيضاً، وربما بقدر أكبر، في " إبداع التراث" .

(ثالثاً) إبداع التراث

تعني فكرة تاريخية التراث، التي ألمعت إليها في القسم الأول من هذا المبحث، أنه لا يتبقى لي من التراث ، "هنا .... الآن"، إلا بعضه. أما بعضه الآخر فليس عليّ إلا أن أعلّقه أو أن (أضعه بين قوسين) ، ناظراً إليه نظرتي إلى أي عنصر أو حدث تاريخي انقضى أو كف عن الوجود الفعلي. والذي يهمني هنا الآن هو فقط ذلك الجزء من التراث الذي يقبل أن يكون، بقدر ما ، جزءاً حياً من الحاضر . أمام هذا الذي "يتبقي" لن يكون لي من الحال إلا واحد من أثنين : الدمج المادي، أو ما يمكن أن أسميه بـ (الاستقلاب المعنوي). وكل واحد من هذين الحالين ينصب على نمط معين من عناصر التراث. فأما الدمج المادي فيقع على العناصر المشخصة العيانية من التراث. وأما الإستقلاب المعنوي فيقع على العناصر الأدبية والجمالية منه . ولكي لا يكون هذا الضرب من القول مجرداً أقول أن جميع العناصر التي تشتمل عليها أعمال المتكلمين المسلمين مثلاً مما يمكن أن يكون مقبولاً اليوم في إطار علم العقيدة العقلاني ، هي عناصر يمكن أخذها ودمجها في مجمل الأنظار العقلية الراهنة للقضية العقيدية، وأن جميع الإجتهادات الفقهية التي نجمت عبر العصور المختلفة مما يمكن أن يكون مقبولا لدى المشرِّعين اليوم وما يمكن أن يمثل حلاً معقولاً لمشاكل عملية فقهية مطروحة هي عناصر يمكن أخذها ودمجها في مجمل التشريعات الفقهية الراهنة ، ,أن جميع المفاهيم الفلسفية التي ما تزال مقبول الآن تظلّ جزءاً من منظورتنا الفلسفية أو الفكرية، وهكذا. ومن وجه آخر نحن لا نستطيع إلا أن نستخلص فوائد أدبية وجمالية من قراءتنا للأعمال الأدبية والفنية العربية أو الإسلامية الكلاسيكية، ولا نملك إلا الإعجاب والانهياروالتأثر بكثير من روائع الفن القديم. وهذا يعني أن عملية "إستقلاب" آثار هذه الأعمال وتمثلها وإدخالها في حالتنا الشعورية ووعينا الجمالي ، تظل هي الحال الطبيعية لنا بإزاء هذا النمط من العناصر المورثة . فقراءة الجاحط مثلاً أو التوحيدي، أو المتنبي أو المعري وغيرهم ، وتأمل أعمال الفن التشكيلي المختلفة والآثار المعمارية وغير ذلك ما يثير الإحساس بالجمال والمتعة ... وهي أمور لا مجال لاستعبادها أو إهمالها. وهي تدخل، بكل تكيد، في المركب الإنساني المعقد لوجودنا الراهن. ويدخل في هذا المركب بالإجمال جميع القيم الأدبية والجمالية التي فينا الرضى والقبول والفائدة. وكلها يكون شأننا معها الإتصال المستمر والدربة والممارسة والمعاناة والتعلم والتذوق، إذ بذلك يمكن لعملية " الإستقلاب" أن تتم

فتتحول هذه العناصر الأدبية والجمالية الى المركب الثقافي لبنيتنا الشخصية.
ووراء هذه الوجوه من التراث لا يبقى في الحقيقة إلا ما يسقط في طريق التاريخ ويتحول إلى متحفه. وهذا الذي يسقط ينتمي إلى واحد من القطاعات الثلاثة التالية: قطاع المفاهيم والعقائد والأفكار، وقطاع المصنوعات أو المبدعات التقنية ، قطاع القيم. فثمة عدد كبير من المفاهيم والعناصر التي تشمتل عليها العلوم النظرية القديمة قد فقد قيمته إطلاقاً. وما على إنسان يحيط بالعلوم الحديثة إلا أن يفتح كتاباً في العقائد مثلاً أو الفلسفة الطبيعية ليقرر ، بعد التدقيق، ان معظم المفاهيم أو العناصر الكلامية أو العلمية أو الفلسفية لم يعد مقبولاً الان ، أو أنه منازع فيه كثيراً. أما قطاع المصنوعات التقنية فلا ينكر أحد أنه تضاءل الى درجة لم يعد يساوي شيئاً الى ما أنجز في القرنين الأخيرين . وأما القيم والعادات فمن الواضح أن التطورات الإجتماعية والإقتصادية والسياسية قد ألقت بكثير منها في غياهب اليّم.
وعلى هذا الاساس، وفي كل الأحوال، ننتهي واقعياً إلى حالة من النظر والفعل لحمتها الواقع المباشر وما تبقى من التراث ، ويكون المطلوب منا عملياً مباشرة أفعال مشخصة بهذه الأطراف الماثلة أمامنا أو الحآلة فينا. لكن هذه المباشرة لا يمكن أن تكتمل إلا بتدخل عنصر ثالث هو الوحي، ينضاف الى العنصرين الآخرين ليصبح مخطط النظر والعمل الراهن على النحو التالي: المعطيات المباشرة للواقع ،والتراث الحي ، والوحي:
أما المعطيات المباشرة للواقع فهي الأرض التي تتحرك عليها وهي الأصل المباشر لأحوالنا. أنها منبع الحياة والفعل ، والمصدر الذي تتفجر منه مشكلاتنا وقضايانا الوجودية. وأول ما ينبغي التصدي له هو الواقع ، لأنه هو الحياة. وليس معنى ذلك أن عقولنا وأفكارنا ينبغي أن تشكل وفقاً للواقع بإعتبار أنه ذو قوانين نهائية ملزمة، وإنما معناه أن فهم حركة الواقع وبنيته شرط ضروري لكل فعل . وأن توجيه الواقع وتغييره من خلا ل هذا الفهم أمر لا مفر منه . وهذا يعني أن الفكر يمكن أن يلجأ إلى تغيير أحكامه وأساليبه في النظر والعمل ، في ضوء الواقع، وإن كان هذا الواقع يجري مجرى لا يتناسب مع متطلبات الفكر .
وليس هذا الجانب من المسألة في وجهة الفقهي، إلا عين ما عبر عنه القدماء بقاعدة ﷺتغير الأحكام بتغير الزمانﷺ . فنحن نحيا الواقع الذي يتشكل ، بتضافر عوامل وظروف ذاتية وخارجية جد معقدة ، ونحن نعيد تشكيل حياتنا وأفكارنا عبر هذا الإحتكاك المستمر بالواقع، ومستندنا في ذلك منجرات العلوم الوضعية الإنسانية. وبهذه العملية نقوم، عملياً ، بإنجاز عناصر ﷺتراثيةﷺ جديدة تضاف إلى العناصر المتبقية من التراث السالف ، وتورث للآتين من بعدنا . وهذا هو الوجه الأول مما أسميه ﷺإبداع ﷺ التراث.
وأما التراث ، عند حده الماضي، فقد أصبح شأنه جلياً. إذ قلنا ما يتبقى منه من عناصر مادية يدمج في نظمها المادية والحياتية الراهنة ، وما يتبقى منه عناصر أدبية وجمالية يستقلب بعملية التمثل الأدبي والجمالي ويصبح جزءاً من حساسيتنا الأدبية أو الجمالية الحالية.وبعمليتي الدمج والإستقلاب هاتين نحن نحيي التراث من جديد، أي أننا نجعلة حياً في الحاضر . وهذا أيضاً إبداع وخلق جديد. بيد أنه لا بد من القول ههنا أن التراث الماضي يفقد بنيته النوعية من حيث هو جزء من الماضي التاريخي، أو من حيث كل تاريخي سالف، ويصبح عنصراً مركباً من عناصر التراث الذي يتكون أو يصير أو يتشكل . وبهذا الإعتبار يمكننا القول أن التراث دائم التشكل وأن جوهرة في حراك مستمر، أي أنه خاضع لعملية إبداع دائمة.
وكما سبق أن قررنا، في القسم الأول من هذا المبحث، ليس الوحي جزءاً من التراث . لذا لا يمكن الكلام عليه هنا إلا من جهة أنه أصل للتراث أو أنه واحد من الأصول التي ينبني عليها التراث . ونحن نتكلم هنا، بطبيعة الحال ، على التراث العربي الإسلامي لا على سواه. إذ من نافل القول التذكير بأن هناك ثقافات وﷺتراثاتﷺ ليس لها مبدأ في الوحي . أما في الإسلام فالوحي أصل للتراث .وعلى هذا الأساس ليس لدينا أي علم من العلوم التي ظهرت في الإسلام إلا وللوحي أثر ما فيه. ومن قبيل التكرار القول أن علوماً برمتها هي العلوم الإسلامية، قد كانت أثراً مباشراً له، مهمتها خدمته وتجليته وبيانه. فهذه العلوم ﷺ التاريخيةﷺ هي علوم تراثية بينما الوحي نفسه ليس ﷺعلماًﷺ تراثياً. ومعنى ذلك أن التراث وفي هذه الدائرة هو هذا الذي ينجم عن عملية الإلتقاء بين الانسان القابل من ناحية وبين الوحي الفاعل من ناحية . ومن هذا الالتفاء-وعبر الشروط الموضوعية التاريخية- نجمت العلوم الإسلامية المختلفة. وهذه العلوم ، كما قلنا مراراً وتكراراً ، هي علوم تاريخية مقترنة بالظروف والأوضاع التي ظهرت فيها. ولأن الأوضاع التاريخية متباينة متغايرة فإن من

الطبيعي أن تتفاوت ثمار "الفهم" عبر العصور . وبسبب تفاوت صور "فهم" الوحي تاريخياً كان ثمة "قراءات" مختلفة للوحي الذي يتوجه إلى الإنسان في كل الظروف والأزمنة. فأجتمع لدينا نقلية خبرية، وثانية لغوية نحوية، وثالثة عقلية، ورابعة بلاغية أو بيانية، وخامسة صوفية كشفية وسادسة عنوصية باطنية وسابعة ظاهرية، وهكذا . وكل هذه القراءات تدخل في "التراث"، وليس ثمة واحدة منها بحائزة على إجماع "القراء" جميعاً. وكلها ، كما هو بينّ، تاريخي . وهذا يعني أننا نحن اليوم، إذ يدخل "الوحي" طرفاً رئيساً في حياتنا النظرية والعملية من حيث نحن مسلمون، لابد لنا أن نقابل الوحي بقراءة ما، قد تكون واحدة من تلك القراءات التاريخية القديمة، ولكن ليس ثمة ما يمنع من نجوم قراءات أخرى ، جديدة ، غير ذلك القديمة. وليس ثمة حرج في ذلك طالما أننا نتعامل مع الوحي بإعتبار أنه الأصل ، ونتعامل مع مناهجنا بإعتبار أنها طرقنا الراهنة لفهم الوحي ووضعه عملياً موضع التنفيذ بحسب أنظارنا وإفهامنا الحالية. وموضوعات العلوم الإنسانية الحديثة قد أفرزت مناهج لفهمها ودراستها- وقد نقول أننا نحن الذين أبدعنا هذه المناهج لفهم تلك الموضوعات — ونحن نستطيع أن نستخدم هذه المناهج لفهم "النص" الديني كما نستخدمها لفهم النصوص غير الدينية. والذي يمكن أن يترتب على هذا نجوم قراءات عدة " قراءة لسانية، وقراءة بنيوية، وقراءة وظيفية، وقراءة وظيفية، وقراءة بنيوية، وقراءة وظيفية، وقراءة فينومينولوجية ، وقراءة برجماتية ، وقراءة ايبستيمولوجية، وغير ذلك من القراءات. والحقيقة أن هذه القراءات جميعاً ممكنة . دليل أن هناك من يتعلق بها ويستخدمها في فهم النص القراني والدعوة لمضامينه دون الخروج على قواعد "العقيدة" التي يرتبط بها بحبل سري لا ينقطع. لاشك أن هذه المناهج جميعاً قابلة للنقد والجدل ، ولاشك أنها يمكن أن تقدم النصوص الدينية بثوب يشبه أن يكون كألوان الطاووس، ولكن ما الضرر من ذلك إن كان منهج من هذه المنهاج يؤدي وظيفة مجدية ويجعل من النص القرآني نصاً معاصراً لنا حياً بحياتنا متألقاً بألق العصر ، بهجاً بما يخلعه عليه العقل الذي أبدعه الله نفسه وهداه الى ما هداه! بيد أن ثمة قيداً لا بد من التعلق به في هذه العملية، وهي أنه ليس لأحد من أصحاب هذه المناهج جميعاً أن يقول إن قراءته هي القراءة الوحيدة الصحيحة ، وأن الوحي في ذاته هو ما ينتهي إلى تحديده هذا المنهج أو ذاك. فهذا غير صحيح، وهو يشبه تماماً قول بعض القدماء أن القراءة الكشفية وحدها هي الصحيحة أو أن القراءة البلاغية هي وحدها الصحيحة، وهكذا. إن الوضع السليم لواقع الحال هو أن يقال ان هذه القراءة أو تلك ممكنة، وأنها تؤدي وظيفة محددة في معرض بيان الخطاب الألهي وعرضه على الإنسان. وعند هذه النقطة نستطيع القول أن هذه القراءات تمثل إنجاز تراثياً جديداً، هو بدوره تاريخي، وهو في حقيقته إبداع لتراث جديد. وعلى هذا الأساس نستطيع أن نتكلم بدورنا على "إعادة قراءة" للوحي تبدع تراثاً جديداً، تراثاً تاريخياً كذلك الذي أنجز سالفاً . لكننا لا نتكلم على "إعادة قراءة للتراث" نفسه، لأن هذه القراءة عقيمة تماماً لافائدة منها. إذ ما الجدوى من إعادة قراءة الناجز التاريخي الذي لا فعل حقيقاً له، والذي ليس هو الوجه الحقيقي لفعاليتنا الراهنة، هذا فضلاً عن أن التراث خضم لا حدود له ولا شطآن. إن "إعادة القراءة" الضرورية هي للأصل الأزلي الحي الذي يدخل طرفاً اساسياً في توجيه وفي بناء حياتنا. " إعادة القراءة" هذه هي ضرورية في كل مرة تكفَ القراءة القديمة عن تحريك وجودنا الحي وعن بث الحياة في عروقنا الجامدة المتصلبة. وكل قراءة تحرص على التعلق بالأصول الجوهرية التي ينبني عليها الإسلام — وهي أصول يسهل تحديدها — وكل قراءة لا تسقط أي أصل من الأصول التي ينطوي عليها الوحي أو يقوم عليها، هي قراءة مشروعة ليس لأحد شجبها أو تزييغ صاحبها أو تكفيره بسبب من القول إنها "دخيلة" أو أن "القدماء" لم يعرفوها أو أن نصاً دينياً صريحاً لا ينطوي على إباحتها أو التصريح بها. وعند هذا الحد نستطيع أن نقول إن المعاصرين هم أيضاً يبدعون تراثاً يورّث مثلما أبدع القدماء تراثاً ورّث.

ما الذي تصبح عليه ، لعد هذا ، العلائق التي تكلمنا عليها في مطلع هذا المبحث : علاقة المقدس الدينية ، وعلاقة المقدس القومية، وعلاقة المقدس الإنسانية ؟

الحقيقة النهائية هي أنه لا شي مقدس في التراث ! لأن التراث قد أرتد إلى حدوده الطبيعية، أي إلى حدوده الإنسانية الخالصة . ونحن لا نستطيع أن نتكلم على قداسة للتراث إلا على معنى المجاز . والأنسب أن نتجنب نهائياً الألماع إلى وجه كهذا للتراث لأنه لا مسوغ لذلك على الإطلاق طالما ان المقدس الحقيقي الوحيد وهو

الوحي قد ظل خارج دائرة التراث. إن ما نسطيع الكلام عليه ، بل ماينبغي الكلام عليه هو تقرير القول أن التراث واقعة لا غنى عنها إطلاقاً، وانه مركب جوهري من مركبات وجودنا التاريخي.
ويبقى السؤال ملح هو التالي: إذا كانت وظيفتنا إبداع التراث، فما هو التراث الذي ينبغي أن نبدعه؟ أو بتعبير آخر: هل ثمة تراث محدد من واجبنا نحن، أن نبدعه ونورثه؟ أم ما نبدعه مرهون بظروف الواقع والتاريخ؟
الحقيقة أن عملية توجيه التراث المبدع ليست أمراً يسيراً في ظروف العالم الراهنة . لأننا لسنا سادة أفعالنا جميعها رغم أننا بكل تأكيد نو د أن نكون كذلك. كما أننا لسنا بمنأى عن عوامل الفعل والإنفعال الذاتية والخارجية. ولست أجانب الصواب إن قلت أننا محاصرون تاريخياً. محاصرون بأنماط الفهم التقليدية العقيمة، محاصرون بأوهامنا ورغباتنا وأهوائنا ولأنانية والطائفية والعشائرية والأسرية والقطرية والشوفينية... ، ومحاصرون بسوء توزيع ثرواتنا وبسوء إستخدام هذه الثروات، ومحاصرون بقيود أجهزة الإعلام والثقافة والعلم، ومحاصرون إقتصاديا وصناعياً وتقنياً، ومحاصرون بالآت القهر السياسية والإجتماعية وبقوى التسلط الإستعماري الخارجية... وبكلمة نحن محاصرون من كل الجهات ! ومشكلتنا الإستراتيجية الأولى هي فك هذا الحصار المضروب علينا. لذا فإن أية محاولة لوصف التراث الذي ينبغي ان نبدعه ونورثه هي محاولة عقيمة إبتداء . أو أنها ، على الأقل، ذات جدوى محدودة . وكل تراث سينجم عنا في ظل ظروف الحصار القائمة هو تراث متأزم أو مأزوم يكشف عن فوضى الأوضاع وتشابكها وعبثها أكثر مما يكشف عن منجزات أمة تحيا حياة طبيعية وتبدع منجزاتها بالقدر الأدنى من الحرية والفرادة. هذا هو الوجه العملي للمشكلة. أما الوجه النظري فهو ، برغم تعقده ، يظل أقل تعقيداً . ذلك أن النظر إلى التراث على النحو الذي قدمت — أي إبداع مركب ذي ثلاثة أصول : التراث الحي، ومعطيات الواقع المعالجة بالعلم، والوحي — يبدو لي نظراً طبيعاً واقعياً عملياً. صحيح أنه قد لا يرضى الأطراف القصية المترافعة جذرياً، لكنه يمكن أن يرضى الغالبية الغظمي من ذوي الحس السليم الذين يقبلون بمبدأ الإحتكام إلى نهج وافعي معتدل متوازن ينأى بأهله عن شتى أحوال التفرد ولتحكم والقسر، ويتجنب الوقوع في نمط التراث الإجتراري المغلق على ذاته، مثلما يتجنب الوقوع في نمط التراث المسخى غائض الملامح مضيع الوجه والروح. وإذا كانت مهمتنا النهائية هي إنجاز تراث قومي وإنساني يليق ويحقق وجودنا على نحو سام، في هذا العصر وفي الأعصر القابلة، فإن مهمتنا الأولية السابقة على أية مهمة أخرى هي الفعل المباشر من أجل ما أسميته بـ (فك الحصار) المضروب على فعالياتنا الطبيعية والصنعية. وفي إعتقادي أن ما يناضل من أجله مفكرو والتيار الجديد الذين يدهون إلى (عقلانية نقدية واقعية) هو أمر لا مفر منه . وهو ضروري لا لأن المعتزلةوإبن حرام وإبن رشد مثلا قد أخذوا به ،ولا لأن له ما يعززه في التراث ، وإنما لأن المعطيات المباشرة لوجودنا العربي الراهن تلزم به إلزاماً لا محيد عنه. بيد أنه ينبغي أن يظل منا على بال أن تفرد العقلانية وريادتها لخطو الإنسان العربي الصانع للتراث الممتد الجديد لا يجوز ان يعني الافتئات على المركبات الأساسية الأخرى للطبيعة الإنسانية، أو التقليل من أهمية هذه المركبات وخطورتها. ومن واجب العقلاني أن يعرف قبل غيره أن المركبات البيولوجية والنفسية واللآعقلية والميتافيزيقية . لها هي أيضاً حقوقها في عملية بناء الإنسان . وبهذا الإعتبار عليه أن يجابه المشكلة القديمة نفسها التي جابهما أفلاطون، وجرسطو وأبن سينا وإبن رشد، وهي كيف يتسنى لنا أن نجعل ن هذا الحوذي الذي هو العقل قائداً لهذه العربة التي تحمل كل هذه القوى المتنازعة، أو المتباينة أو المنفردة، أو المتكاملة!

العرب والأسطورة[لخ]
تركي علي الربيعو

الحضارة كالحياة صراع دائم مع الموت على حد تعبير "ديورانت" في قصة الحضارة، و"فرويد" في كتبه الذائعة الصيت، و"مستقبل وهم" يذهب إلى ذلك أيضاً حيث يرى مبرر الحضارة الأول هو حماية الإنسان من الطبيعة، وإذا كانت الطبيعة بهذه القسوة، فمن الطبيعي أن 99٪ من حياة الإنسان كانت هباء وضحية لظروف قاسية لا ترحم حيث الموت والدمار والطوفان.
غالباً كانت قوى الطبيعة تنتصر على الإنسان - خاصة - إذا تذكرنا أن أقدم حضارة بشرية ظهرت إلى الوجود في العالم هي الحضارة العربية والتي يصطلح على تسميتها - خطأ - بالسامية انسياقاً وراء الأسطورة اليهودية حول سام وحام، هذا إذا ما قورن هذا العمر الحضاري والذي لا يتعدى الـ 4000 عام قبل الميلاد بالعمر الجيولوجي الذي يذهب إليه علماء الجيولوجيا على أن أول ظهور للإنسان يتراوح بين الثلاثمائة ألف ومليون سنة، علما بأن عمر الإنسان العاقل كما يقول خبراء الانتربولوجيا لا يتعدى الـ 100 ألف عام أي بدءاً من ظهور إنسان نياندرتال، وهذا ما يدفعنا للاعتقاد بآراء الجيولوجيين والتي تذهب إلى أن العشرة آلاف سنة أي قبل الميلاد بثمانية آلاف عام وحتى الآن هي أطول فترة تاريخية شهدت تغييراً واعتدالاً حرارياً انعكس على صعيد النشاط الفيزيولوجي للإنسان بإيجابية توافقت تماماً مع نزوع ضمني للحضارة والاستقرار.
ومن أطلال "أور" إلى "ايبلا" و"أوغاريت" و"تل العمارنة" وصولاً إلى "سقط اللوى بين الدخول فحومل" كشواهد أزلية على أن الحضارة في منطقتنا العربية قديمة قدم الإنسان بل أقدم حضارة عرفها التاريخ على ما يذهب إليه معظم المؤرخين وشواهد حضارية على نزوع ضمني نحو الخير حيث الخير يتوافق تماماً مع النزعة الإنسانية المجاهدة لإقامة وتشييد صرح الحضارة الإنسانية (وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة ★ قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويفسك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ★ قال إني أعلم مالا تعلمون) البقرة (29-30) هذا العلم منه - سبحانه - هو تغليب للرحمن على الشيطان في داخل الإنسان وبالتالي الانتصار للإرادة الخيرة والإيمان بحضارة خيرة ينشئها الإنسان.
وانطلاقاً من أن الحضارة والتاريخ مرتبطان أحدهما بالآخر - على حد تعبير الدكتور مؤنس في كتابه - الحضارة - أشد الارتباط ولا يستطيع الإنسان أن يتحدث عن الحضارة حديثاً معقولاً إلا إذا عرف ماهية التاريخ معرفة معقولة، إن تاريخ المنطقة العربية كدينها ودين الشرق عموماً فهو سجل لنزاع طويل الأمد بين الخلق والدمار، بين الحياة الموت، بين الصحراء والواحة، بين بعل وموت، بين ايزيس وست، بين آلهة الموت وآلهة الحياة، حيث تكون الغلبة مرة لهذه ومرة لتلك، بين قابيل وهابيل، بين عدنان - رمز الاستقرار والحضارة - وقحطان في مرحلة لاحقة حيث ينتصر الإنسان في اكتشاف نمط إنتاج جديد وحياة جديدة يوحيان بالاستقرار.
وإذا كان التاريخ ليس رحلة فقط في الزمن السحيق، بل تكمن أهميته في كونه كما يقول غولدمان "يعرفنا بأولئك الرجال الذين كافحوا وناضلوا في ظروف مختلفة وفي سبيل قيم تتفق وتتشابه أو تختلف مع قيمنا اليوم، انطلاقاً من أهمية التاريخ في حياة الأمة " لأنه المدى - كما يقول الدكتور عمر فروخ - الذي يجري فيه تهذيب الشعوب فإن تاريخ المنطقة العربية يمكن تقسيمه إلى مرحلتين:
أ- الأولى تتوافق فيها الأسطورة مع التاريخ مع الحضارة والثقافة: وتبدأ هذه الفترة مع أول استقرار حضاري للشعوب الإعرابية والعروبية - والتسمية للدكتور عمر فروخ - بعد الهجرات المتتالية من جزيرة العرب باتجاه

1

مناطق الخصب والماء، وفي هذه الفترة التاريخية التي شهدت أقدم الإنجازات الحضارية الهامة، لا يسعنا التعرف على الإنسان وقواه المبدعة والخلافة إلا بدراسة آلهته «أساطير الأولين» كما سماه القرآن الكريم لأن القضايا التي عالجتها الأساطير لا تزال تشغل بال الإنسان وتفكيره وتؤثر في حياته العاطفية والفكرية.
ب- الفترة الثانية: وهي الطور الأكمل في ثقافة المنطقة العربية وتتجسد في الدعوة الإسلامية التي نادى بها الرسول عليه السلام عشيرته الأقربين للدخول إلى الدين الجديد وتبدأ مع بدايتها .. وحيث يبدأ التاريخ الفعلي للإنسان العربي مع بداية الطلاق بين المتناهي واللامتناهي، حيث لم تعد تتدخل الآلهة في حياة البشر اليومية توجهها أو تقضي عليها بالإحباط ف (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا) وستحارب كل البدع، ومن هنا نستطيع أن نفسر لماذا حوربت الأشكال الفنية المستوردة من بلاد الشام والتي تجسد آلهة على هيئة صورة وتماثيل كمركز وتعاويذ عملاً بقول رسول الله عليه السلام لعائشة «اهتكي هذه الستر، يعذب المصورون يوم القيامة: وكذلك جاءت الآية الكريمة (إنما الخمر والميسر والأزلام والأنصاب رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه).
وهنا سنشهد ولأول مرة في التاريخ تأليفاً حقيقياً لتاريخ الإسلام من إبداع العرب، يقول المؤرخ المغربي عبد الله العروي «إن كلمة تاريخ كلمة عربية، والكلمة الأجنبية History أسطوري، التي كان من الممكن استعارتها استعملت فعلاً لكن بمعنى أخر للتعبير عن القصص الخيالية، الميثولوجيا، والتي لا تخضع لقوانين المراقبة والفحص والتدقيق كحوادث التاريخ القريبة أو البعيدة . . . ولذلك سيعتقد العرب مدة طويلة ويفخرون أنهم وحدهم شعب والشعوب الأخرى تملك فقط حكايات لا يجد اليقين إليها سبيلاً ويحق لنا أن نضع التاريخ في مقام النحو، أي في ميدان أظهر فيه عرب القرون الأولى أصالة وقوة في الخلق والإبداع لا شك فيهما، ففي العبادات لم ينزل القرآن دفعة واحدة فلزمت معرفة السابق من اللاحق، الناسخ من المنسوخ وكذلك في أسباب النزول، معرفة الصحابة، الفتوحات، الخ.
وهذه الدراسة تنطلق في محاولة لمسح شامل وسريع للحركة الحضارية في المنطقة العربية ابتداءً من الحضارة السومرية وانتهاء بالحضارة العربية الإسلامية والمرحلة الثانية لا تدخل في صلب الدراسة وإن كانت ليست أكثر من تحصيل حاصل لنزوع حضاري تاريخي قديم قدم الحضارة في المنطقة وهذا من شأنه تأسيس القاع الحضاري لأنتربولوجيا ثقافية خارج إطار النقل والاستيراد في محاولة للبحث عن جذور المسألة.
البحث عن الجذر كان من الممكن أن يكون عنوان البحث لكنني آثرت العنوان الموجود «العرب والأسطورة» لأنه أكثر عيانية من البحث عن الجذور حيث الأسطورة تتوافق تماماً مع جذر المسألة لأسباب منها: أنه في مجتمع تقليدي كالمجتمع العربي تتوافق التقليدية مع ما هو أصل إذا أخذنا بالاعتبار قول سكينز في كتابه تكنولوجيا السلوك الإنساني «بأن ما هو تقليدي هو مشتق ومختار تاريخياً» وهذه التقليدية لها جذورها الأسطورية العميقة فما من صغيرة ولا كبيرة من حواديث العجائز إلى قصص الأطفال إلى فلولكورنا الشعبي في إطاره العام وحتى في سلوكنا اليومي إلا وله جذور ممتدة في أعماق الماضي، وهذا ما دفع «ديورانت» للقول «والحق أنه لا توجد سخافة في الماضي، إلا وهي منتشرة في مكان ما في الوقت الحاضر».
من أسوأ ما تعرض له تاريخ البشرية من تزييف وتحريف كان ولا يزال على يد اليهود ومن لف لفهم من المستشرقين الذين تأثروا بالتوراة - عهدهم القديم - حيث كانت أسيرة لرد فعل عاجز ومستلب إزاء الحضارة عامة تتميز بالتماسك والتكامل والشمول والقدرة على التجدد والعطاء.
تاريخياً، حسب المنطقة العربية من جنوب الجزيرة العربية إلى جبال زاغروس شمالاً ومن الخليج العربي ودجلة شرقاً ووادي النيل غرباً، وحدة في الزمان والمكان ووحدة في اللغة والعقيدة تتوافق تماماً مع مفهومنا الحاضر لنظامنا الإقليمي العربي.
ومع الهجرات المتتالية إزاء حالة القحط التي مرت بها الجزيرة العربية لظروف سوف نعود لشرحها، حدثت هجرات متوالية لشعوب عروبية باتجاه الشمال «وادي الرافدين، بلاد الشام، وادي النيل، عن طريق شبه جزيرة سيناء وعن طريق البحر الأحمر».
كان رادار الخصب يوجه مسيرة هذه الشعوب والتي يصطلح على تسميتها خطأ بالسامية وهي التسمية التي

أطلقها سكوتزر 1781 م متيمناً في ذلك بالأسطورة التي يوردها العهد القديم عن نوح عليه السلام والتي أصبحت فيما بعد عرفاً يسير عليه المؤرخون متأثرين بلا وعي منهم ببديهية خاطئة من الأساس مستندة إلى ما يرويه العهد القديم، وبوعي منهم أحياناً كثيرة لكنه يدخل في إطار عملية الاحتواء الفكري والسياسي للمنطقة العربية وفي إطار التوسع الجغرافي للغرب ابتداء من القرن السابع والثامن عشر.
وإذا كان الاستشراق وليداً للحركة الاستعمارية، حاجة المستعمر لفهم المستعمر - بفتح الميم - ليسهل استعباده وتذليله وإركاعه فمهمة الاستشراق تكمن في تفتيت الوحدة الحضارية للمنطقة العربية ليسهل تحويلها إلى دويلات طائفية وعرقية ومذهبية تكون السياج الحضاري لدويلة إسرائيل تضمن الاستمرار والوجود لها كخنجر في قلب الأمة العربية ومع الاستشراق كرديف للاستعمار، بدأنا نشهد ونسمع الدعوة للكتابة باللاتينية - سعيد عقل - الدعوة للفينيقية، الفرعونية وخيوط إربان عند حسين فوزي حيث يكتب داعياً إلى شخصية مصرية جديدة ولقد أمسكنا أخيراً جداً بخيط من خيوط ﷺإربانﷺ يهدينا إلى مصريتنا ألا وهو التراث الشعبي ولكنه واحد من خيوط الهدى أسهلها رؤية وأبسطها وجوداً، إنما التاريخ الحضاري كله هو مستودع خيوط ﷺإربانﷺ الأخرى وعالمية البحر المتوسط عند طه حسين وفرعونية لويس عوض، وكذلك الدعوة إلى القومية السورية عند أنطون سعادة.
نعود إلى إجمال الدافع لكتابة هذا البحث انطلاقاً من أسباب حضارية منها:

أولاً: التطابق التام بين الأسطورة والتاريخ في العهود القديمة، والتي ترجع إلى أكثر من 4000 عام قبل الميلاد وبالتالي فإن أي قراءة في الأسطورة هي قراءة في أوجه النشاط الذي يحكم سير تطور المجتمع المذكور.
ثانياً: التأكيد على الوحدة الحضارية للمنطقة العربية وذلك باستعادة الشكل الثقافي الذي وجدت فيه هذه الظواهر مكانها ومعناها الصحيحين فالحضارة شكل ومضمون وبالتالي فإن تفاعل الشكل والديناميكية يكون تاريخ الحضارة، ويثير سؤالاً عن مدى أثر شكل الحضارة في تحديد مصيرها، فالشكل كما يقول فرانكفروت يظل بالرغم من التغيير الذي يطرأ عليه أنموذجاً ثقافياً.
ثالثاً: البحث عن خصوصية تاريخية خارج القياسات الأوروبية وبالتالي البحث عن خصوصية قومية قائمة قدم هذه الحضارة فإذا كانت القومية الحديثة وليدة النهضة البورجوازية فهي هنا قديمة قدم تاريخ المنطقة العربية، وبالتالي المطالبة بصياغة جديدة للفكرة القومية خارج المفهوم البورجوازي الغربي، وهذا من شأنه تكوين نظرة قومية ذات بعد شمولي أكثر وأدق تعبيراً عن طموحاتنا القومية، فالحضارة هي القومية وليس بالخبز وحده يحيا الإنسان.
رابعاً: دحض الأسطورة اليهودية التي تفسر التاريخ خارج إرادة الإنسان والتي مارست أكبر طوباوية عرفها التاريخ على طريقة ﷺكارل مانهايمﷺ في كتابه الشهير ﷺالأيديولوجيا واليوتوبياﷺ حيث الطوباوية هنا ليست مثالية، بل هي حالة من حالات التفكير تحاول من خلال العقل والعمل المضاد أن تقرب الواقع التاريخي إلى مفاهيمها الخاصة أو أن تغير مجراه كلياً، هذا ما فعله العهد القديم وما تفعله الصهيونية اليوم بتحويلها اليوتوبيا - الطوباوية - إلى أيديولوجيا.

إن دحض المفهوم السائد حول تاريخ المنطقة والذي تتبناه الكتابات الاستشراقية والتي استجدت نقطة بدايتها من المقولة الأسطورية حول سام وحام، واستمرت حتى عدنان وقحطان (كما سنبين في بحث قادم) هو خطوة أولى لتأكيد الذات وإنهاء حالة الاغتراب.
وكما سبقت الإشارة فقد جسدت المنطقة العربية وحدة المكان واللغة والعقيدة، فالهجرة حدثت من مكان واحد، جزيرة العرب تحت ظروف مناخية قاسية حولت الجنة إلى صحراء، فلقد كانت المنطقة الصحراوية الممتدة الآن من الصحراء الكبرى غرباً على المحيط الأطلسي وحتى أواسط القارة الهندية منطقة متصلة من الحدائق والأراضي المعشبة، ففي الجزائر وجنوب طرابلس حيث تمتد الصحراء بكامل عنجهيتها كان صيادو العصر الحجري القديم يحفرون رسوم الفيلة والجواميس والزرافات على صخور محاطة الآن بمئات الأميال من قفر تستحيل فيه الحياة.

ولقد استطاع برترام توماس 1931م من أن يخترق الربع الخالي فوجد بقايا بحيرة عند منخفض أبو بحر وآثار نباتات وحيوانات عند جبل «العترا» يضاف إلى هذا أن وادي الرمة ما زال مليئاً بالصخور الرسوبية والحصى مما يدل على انه كان في القديم مجرى نهر غزير، ويذهب علماء الجيولوجيا على انه في عصر الميوسين كان مناخ الجزيرة العربية يشبه مناخ الهند اليوم من حيث الدفء وكثرة الرطوبة وغزارة الأمطار وكلها عوامل تساعد على سكنى البشر.

بيد أن ضغط الهواء البارد فوق أوروبا في العصر الجليدي أرغم عواصف الأطلسي الماطرة أن تتجه شرقاً بجنوب وقد أدى إلى تغيير في المناخ تدريجياً وبدأ الجفاف يغزو أرض الجزيرة العربية فتناقص عدد السكان وانتقلوا إلى حياة البداوة وهاجر عدد كبر منهم إلى أطراف الجزيرة حيث الخصب والماء الوفير.

ففي عام 3500 ق.م، وعن طريق سيناء شرقاً أو عن طريق البحر الأحمر أو عن طريق باب المندب - والاجتهادات كثيرة في هذا المجال - حدثت هجرة باتجاه وادي النيل حيث حط فريق من الساميين واستقروا في مصر مع سكانها الأصليين وتمازجوا معهم.

«ديورانت» يرى في «قصة الحضارة» أن المهاجرين الذين وفدوا من غرب آسيا قد جاءوا معهم بثقافة أرقى من ثقافة أهل البلاد وأن هؤلاء الآسيويين بقوا باستمرار الحكام الفعلين للمصريين القدماء حيث كانت لهم طقوسهم الخاصة وألوانهم التي يرتدونها في المناسبات.

وحتى أولادهم كانوا يولدون ببشرة بيضاء تشبه بشرة الآسيويين لكن حرارة أتون لا تلبث أن تلفحها فتسمر، وإن تزاوجهم مع هؤلاء الأهلين الأقوياء قد أنجب سلالة هجينة كانت مطلع حضارة جديدة، وأخذت هذه السلالة تمتزج امتزاجاً بطيئاً حتى تألف من امتزاجهما فيما بين 4000-3000 ق.م، شعب واحد، هو الشعب الذي أوجد مصر التاريخية.

المؤرخون أيضاً يحدثوننا عن تمازج في قاعدة المثلث الشرقية - بلاد ما بين النهرين - فالأكاديون المهاجرون في أواسط الألف الرابع قبل الميلاد، تمازجوا مع السومريين فلما حل الساميون الجدد في وادي الرافدين الذي يسكنه السومريون المتحضرون، كانوا في حالة بداوة وجهل - وهذا موضع اعتراض لاحق - ولكنهم ما لبثوا أن تعلموا من السومريين فن بناء المنازل ووسائل الري والكتابة ومن اختلاط السومريين غير الساميين كما تجمع معظم المصادر بالموجة السامية الجديدة نتج البابليون الذين قدموا للحضارة الإنسانية الكثير من ميراثها الثقافي.

وهكذا استمرت الهجرات ففي 2500 ق.م، حدثت هجرة عربية حملت العموريين إلى الهلال الخصب كما حل الكنعانيون والفينيقيون غربي الشام وفلسطين وبين 1500-1200ق.م وهاجر العبرانيون إلى جنوب بلاد الشام والآراميون إلى الشمال بين منبعي النهرين دجلة والفرات حوالي 500 ق.م، حل الأنباط في الأرض الواقعة إلى الشمال الشرقي من شبه جزيرة سيناء في منطقة وادي موسى وأنشئوا عاصمتهم «البتراء» كما حل التدمريون في الصحراء السورية وأنشئوا «تدمر» التي لا تزال أطلالها ماثلة إلى اليوم بكامل روعتها وبقي الأصل في الجزيرة العربية.

إن وحدة المكان - شبه الجزيرة العربية ومساحتها القليلة بالنسبة للجموع النازحة تحت تأثير الجفاف - تشير إلى وحدة الأصل والتي ستطبع الخط العام الحضاري للمنطقة بطابعها الخاص، ولذلك سنشهد وحدة في الشكل الثقافي أي وحدة في الثقافة ماثلة إلى اليوم في العادات الاجتماعية وأساليب الحياة الخاصة - إذا ما أخذنا بالاعتبار قضية مهمة جداً تغيب باستمرار عن ذهن المؤرخين لكنها تبقى مجرد افتراض - وهو أن هنالك فترة حضارية غائبة كانت سائدة في جزيرة العرب تحت تأثير الظروف المناخية وبقيت تتحكم في ظروف المهاجرين الجدد والنازحين باتجاه الخصب وفي شكل النمط الثقافي السائد قبل تواريخ الهجرات، ولقد لفت «شوينفرت» أنظار العلماء إلى تلك الحقيقة الطريفة العظيمة الخطر وهي أن الشعير والذرة الرفيعة وتأنيس الماشية والماعز والضأن وإن ظهرت كلها في مصر وبلاد آسيا الغربية وبخاصة في بلاد اليمن وبلاد

العرب القديمة، وهو يستدل من هذا على أن الحضارة - وهي هنا زراعة الحبوب واستخدام الحيوانات المستأنسة قد ظهرت في العهود القديمة غير المدونة في بلاد العرب ثم انتشرت في صورة مثلث ثقافي إلى ما بين النهرين وإلى مصر.

وهنا لا بد أيضاً أن نلفت النظر إلى قضية هي الأخرى بدورها مهمة، صحيح أن الاستقرار الحضاري لم يتم إلا عندما التقى الإنسان الراغب في الاستقرار والبقاء في مكانه مع النبات الذي لا يتطاير بالرياح، فلقد أصبح لهذا الإنسان حنطة يقتات بها وأصبحت الحنطة معتمدة على الإنسان لأنه السبيل الوحيد الذي يمكن بواسطته أن تتكاثر ولكن نشر الزراعة يثير إشكالاً آخر فلم يكن انتشار الزراعة مجرد انتشار المعرفة بالحنطة والشعير وحسب بل كان إلى جانب ذلك تعميم أداة الحصاد الغربية المعقدة، وهذا من شأنه أن يدفعنا للتأكيد على المسائل التالية:

أ- أن المهاجرين الجدد لم يكونوا ليجسدوا حالة بداوة وذلك انطلاقاً مما ذكرناه من معرفة بالزراعة - زراعة الحنطة والشعير - وأدوات حصدها إلا إذا انطلقنا في دراستنا ونحن نتكئ على عكاز الدراسات الاستشراقية عربونا بالوفاء لنمطية الحضارة الأوروبية حضارة البعد الواحد.

ب- إن البداوة طور حضاري لا يعني البدائية، كما أن البدائية لا تعني البساطة والقدم والتدني السافر ولعل من المفيد للمثقفين العرب العودة إلى الدراسات الانثربولوجية الحديثة في علم الاجتماع في محاولة للتحرر من أسر كثير من المفاهيم، التي استقرت كحقائق مطلقة ونشير بذلك بالأخص إلى كتاب "انجلز" "أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة" والذي بات وكأنه إنجيل لكثير من المستشرقين بالألفاظ والداعين للانخراط في الثقافة الغربية، إن تقسيمات "مورغان" عن المجتمع القديم والذي يقسم به تاريخ البشرية إلى ثلاث مراحل - الوحشية - البربرية - الحضارة التي يأخذ بها "انجلز" في كتابه المذكور تهيئ القاع لاجتثاث الموروث التاريخي والحضاري وسنصبح ونحن في أعلى طور وأقصد به الثقافة الإسلامية مجرد طور أعلى من أطوار البربرية وهذا يتوافق مع النزعة الحضارية الأوروبية والتي لا تجد في الآخر سوى ميدان واسع لتطبق عليه القياسات الانثربولوجية.

جـ- إن التمازج الذي حدث بين البداوة الأكادية المزعومة، وبين الحضارة السومرية والذي شكل القاع الحضاري لإنتاج ثقافة بابلية وجنس بابلي ذي مواصفات سامية تامة يطرح سؤالاً يميل لصالح المهاجرين، وهو كيف استطاع هؤلاء المهاجرون أن يستلهموا النسق الحضاري السومري ويخضعوه لنسقهم الخاص ليشكل القاع الحضاري لثقافة بلاد الرافدين فيما بعد، وهذا يتطلب على الأقل وجود حملة من القيم والتطريزات الاستعدادات عند هؤلاء فليس من المعقول أن يكونوا بدواً فقط، أم أن تهمة البداوة أزلية من أول تاريخ لهذه الهجرات وانتهاءً بالفتوحات الإسلامية.

يكتب فرانكفورت "أنه قام على النهرين العظيمين استمرار ثقافي كان الناس ينتقلون داخله بدون أن يسببوا اضطراباً في أساس المدينة، واللغة السومرية التي كانت مسيطرة خلال مرحلة حضارية سابقة حلت محلها الأكادية السامية، كيف حدث هذا الاندماج ما هو دور الأسطورة في ذلك/أي جملة المعتقدات الأسطورية السائدة ودورها؟ إنها أسئلة تنتظر إجابات.

"ديورانت" يكتب أيضاً أن عناصر بعينها من الثقافة المصرية مستمدة من بلاد سومر وبابل "وأنه كلما رجعنا إلى الوراء في درس اللغة المصرية القديمة زاد ما نجده فيها من صلات بينها وبين لغات الشرق الأدنى السامية".

إن تقدم الدراسات اللغوية في عصرنا الذي دفع العلماء إلى تقسيم اللغات إلى أسر استناداً إلى نظمها الصوتية والنحوية والصرفية والمعجمية وأول الكلمات وقد ظهر أن أعظم الأسر اللغوية الحضارية ثقافة وحضارة هي الأسر العروبية وقد أظهرت هذه الدراسات أن اللغات القديمة السومرية منها والبابلية والآرامية والعبرية والمصرية تنتمي إلى أصل لغوي واحد بل ظهر أنها كانت لهجات للغة واحدة وإن أقرب هذه اللغات أو اللهجات إليها هي لغتنا العربية، حتى إن "ديورانت" يذهب إلى أن لغة المصريين قد جاءت من آسيا، وشاهد ذلك أن أقدم نماذج منها، بينها وبين اللغات السامية شبه كبير وقد أثبتت الدراسات اللغوية المصرية القديمة

ﷺالهيروغلفيةﷺ هي لغة سامية بنسبة 70٪ والباقي مؤثرات أفريقية.
يضاف إلى ذلك أن هنالك مجموعة من الخصائص تتميز بها مجموعة اللغات السامية أوجزها ولنغستون بما يلي:
أ. تعتمد اللغات السامية كلها على الحروف الصامتة ولا تلتفت إلى الأصوات.
ب. أغلب الكلمات السامية مشتقة من أصل ذي حرفين أو ثلاثة.
جـ. ليس في اللغات السامية كلمات مركبة أو معنى مركب نتيجة دمج كلمتين في واحد.

وقد أثبتت الحفريات الأخيرة التي جرت في ايبلا بما لا يقبل الشك أن ألواح ايبلا والتي يبلغ عددها خمسة عشر ألف لوح، ما زالت في حالة جيدة سليمة واضحة القراءة وقد كتبت باللغة العربية الأم، ويعتقد ﷺأولمستدﷺ أن اللغة الأم أقرب إلى البدوية ويقول عبد الله فيلبي في ﷺتاريخ العرب قبل الإسلامﷺ - الجزء الأول - أن ﷺالعربية أنسب اللغات السامية للدراسة وأكثرها ملاءمة للبحثﷺ.
وإذا كان تاريخ المنطقة العربية ثنائياً فهو سجل لصراع بين الخير والشر فإن الأسطورة بقيت باستمرار المغامرة العقلية الأولى على خيال خصب قديم قدم الحضارة في محاولة لارتياد آفاق جديدة في العالم اللامتناهي في نظر الإنسان القديم ومع نزوع الإنسان نحو الاستقرار وتفسير العالم الذي يحيط به كانت الأسطورة بمثابة رد الفعل الطبيعي إزاء حالة القحط والاستقرار.
ومن هنا تكمن أهمية الأسطورة في استمرارها كشكل ثقافي لدى جميع الشعوب العربية القديمة، وذلك من شأنه أن يساعدنا على اكتشاف الوحدة العضوية بين هذه الشعوب لكن بعض التغيرات الطفيفة التي تطلبتها ظروف ما بعد الهجرة.
فعلى صعيد العقيدة نجد تشابهاً ليس له حدود لقد بقيت تلك الملحمة البالية وأقصد ملحمة جلجامش وحديثه عن الطوفان بمثابة إنجيل تلك الشعوب القديمة وعلى ما يذهب إليه العلامة العراقي طه باقر فقد وجدت نسخ منها في بلاد الشام وفي عيلام وحتى الأدب المصري القديم ولقد عثر عليها في أكمل صورة لها في مكتبة آشور بانيبال.
ولما كانت عودة تموز من العالم السفلي تجسيداً رائعاً لمحاربة التصحر حيث الصحراء الرمز العياني والتجسيد الواضح للموت، فكذلك كانت عبادة أوزير آله النيل المبارك رمزاً للاحتفال بموته وبعثه في كل عام. حيث كان يرمز بموته وبعثه لانخفاض النيل وارتفاعه وقتل آله الجفاف والصحراء وقد انتقلت عبادته إلى مصر - شرقي الدلتا - كما يذهب إليه المؤرخون من آسيا، كذلك إذا استعرضنا آلهة المصريين نجد أن حور أصله من آسيا وقد انتقلت عبادته إلى مصر عبر البحر الحمر ومدينة فقط حيث استقر في القسم الغربي من الدلتا والغالب كما يقول الدكتور عبد العزيز عثمان أن كلمة حور آسيوية الأصل ومعناها آله السماء أو سيد السماء وكثيراً ما يرمز له بصقر لأن الصقر خير من يمثل هذا الإله في الأجواء العالية.

رع - هو الأخر دخلت عبادته إلى مصر من شمال شرقي الدلتا وربما انتقلت عبر سوريا وفلسطين واستقرت في هليوبوليس أي عبد شمس.
بتاح - وهو الإله المحلي لمدينة منف يقول المؤرخون ربما كان اسمه مشتقاً من كلمة فتح العربية ويروى أنه انتقل مع الفاتحين الساميين الذين أطلقوا على آلهم لقب الفاتح ثم تحول إلى بتاح.
وآمون - حيث نجد هذا الاسم في أسر ما قبل الطوفان السومرية يقال أنه انتقل إلى مصر من جزيرة العرب وكان الإله المحلي لمدينة آرمنت ثم طيبة.
ولعلي لا أذهب بعيداً إذا قلت أن أخناتون لم يكن إلا مريداً من مريدي إبراهيم الخليل عليه السلام وهذا ما أسعى لاثباته في بحث قادم والذي يدور حول أثر ملحمة التكوين البابلي على ديانات التوحيد وأن المنطقة العربية كانت وحتى قبل ديانات التوحيد تشكل وحدة متجانسة وذلك من خلال حفاظها على الشكل الثقافي.
إن الثقافة العربية الإسلامية قد حافظت على الشكل الحضاري السائد قبلها، بل حافظت على الخصوصية

التاريخية والتي يكثر الحديث عنها عبر الخصوصية الإسلامية فقط ، صحيح أن الإسلام يشكل خاتمة مطاف لعقل جامح، ولكننا مطالبون بتفسير عقلاني لأمور عديدة استمرت كأشكال ثقافية واستقرت كظواهر عضوية في مجتمع عضوي، وإلا كيف تفسر وجود الحجاب في تدمر زمن التدمريين 1200 ق. م. وكذلك وجوده في بابل وآشور حيث لم يكن يسمح للمتزوجات أن يخرجن إلى الطريق العام بغير حجاب ولماذا غاب المسرح في ثقافة عمرها ستة آلاف سنة، ولماذا بقي الشعر هذا الشكل الفني، متميزاً عن كافة الفنون الأخرى بأولية تصل إلى حد الجنون والافتتان به إلى حد تعليق المعلقات على باب الكعبة الشريفة وكتابتها بماء الذهب، هل هذا من قبيل الصدفة أم أنه وريث قدم حضاري عتيد كما قلت إلى 4000 عام قبل الميلاد.

لقد كان الشعر ولا يزال الرئة التي يتنفس منها وطننا العربي في التعبير عن طموحاته ، أفراحه وأتراحه، ولعله الوريث الشرعي لأساطير المنطقة في وقت لم تكن فيه الأسطورة أكثر من خيال مبدع في بحثها المستمر عن الخلود والحضارة، ومن هنا نستطيع أن نفسر هجوم الإسلام (الشعراء هم الغاوون * في كل واد يهيمون) وذلك في محاولة هي الأولى من نوعها لتأسيس حضارة إنسانية وعقلانية ذات مرتكز ديني.

إن أهمية الأسطورة لا تكمن في قوة السرد والخيال اللاهب والقصص الخيالية عن الصراع الدائر بين الإنسان وقوى العماء البدائية التي تمثلها ثقافة مرة في ملحمة التكوين البابلي والشيطان جمبابا في ملحمة جلجامش وآريشجيال ملكة العالم السفلي في أسطورة الإله الميت وقوى القمع السائدة الآن والمسكونة بروح جمبابا وآريشجيال وكل روح بدائية، بل تكمن في وصفها عبر سياقها التاريخي وبالتالي تفسير حركة ونزوع الإنسان نحو الاستقرار وبناء الحضارة فالأسطورة تاريخياً جاءت لتخدم التحولات الحضارية في مسيرة الكائن التاريخي، فالإنسان كائن تاريخي وكل ما هو تاريخي قابل للتغيير والصيرورة، ومن هنا بالضبط تكمن عظمة الأسطورة.

وإذا كانت أكبر خطوة خطاها الإنسان تكمن في انتقاله من مرحلة البداوة إلى المرحلة الزراعية وتأسيس القرية، فإن الانتقال من نمط إنتاج رعوي إلى نمط إنتاج زراعي يتطلب إحلال قيم جديدة محل قيم قديمة تنتمي إلى فترة سابقة وبالتالي الانتصار للإنسان الجديد ومثله وقيمه، انتصار المزارع على الراعي، انتصار قابيل على هابيل، وانتصار أيا على آيسو في ملحمة التكوين البابلي، انتصار الحضارة على الطبيعة.

ولنتأمل هذا المقطع الرائع من ملحمة جلجامش حيث تنتصر البغي القادمة من أور مدينة الحضارة والمسلحة بكل فنونها على أنكيدو ابن الطبيعة تقول الأسطورة:

فأسفرت البغي عن صدرها وكشفت عن عورتها
فتمتع بمفاتن جسمها
نضت ثيابها فوقع عليها
وعلمت الوحش الغر فن المرأة، فانجذب إليها وتعلق بها
ولبث أنكيدو يتصل بالبغي ستة أيام وسبع ليال
وبعد أن قضى وطره منها
وجه وجهه إلى ألفه من حيوان البر
فما أن رأت الظباء انكيدو حتى ولت عنه هاربة
وهرب من قربه حيوان البر
هم انكيد أن يلحق بها ولكن جسمه شل
لقد خذلته ركبتاه لما أراد اللحاق بحيواناته
أضحى انكيدو خائر القوى لا يستطيع أن يعدو كما كان يفعل من قبل
ولكنه صار فطناً واسع الحس والفهم؟
رجع وقعد عند قدمي البغي
وصار يطيل النظر إلى وجهها ولما أصاخ السمع إليها
كلمت البغي انكيدو وقالت له

إنك حكيم يا انكيدو وأنت مثل إله
فعلام تجول في البرية مع الحيوان
تعال آخذ بيدك إلى "اوروك" للحمى والسور
إلى البيت المشرق مسكن "آتو" و"عشتار"
حيث يعيش جلجامش المكتمل الحول والقوة

إن وجه الشبه الكبير بين هذه اللوحة الأسطورية وبين ما يرويه لنا سفر التكوين عن قصة آدم عليه السلام (وكان كلاهما عريانين آدم وامرأته وهما لا يخجلان، فرأت المرأة - بتحريض من الحية - أن الشجرة جيدة للأكل وأنها بهجة للعيون وأن الشجرة شهية المنظر فأخذت من ثمرها وأكلت وأعطت رجلها أيضاً معها فأكل فانفتحت أعينهما، على عريهما فخاطا أوراق تين وصنعا مآزر منها".
وإذا كان أهم سؤال أمام الإنسانية على ما يذهب إليه "والتر لبمان" هو كيف يستطيع الناس أن ينقذوا أنفسهم من الكارثة التي تتهددهم ؟ كارثة لا تبقي ولا تذر، خاصة إذا كانت بهذا الحجم الذي صوره لنا خيال الأجداد.
والفيضان الواثب الذي لا يقوى أحد على مقاومته
والذي يهز السماء وينزل الرجفة بالأرض
يلف الأم وطفلها في غطاء مربع
ويحطم يانع الخضرة في حقول القصب
ويغرق الحصاد إبان نضجه
مياه صاعدة تؤلم العين
طوفان يطغى على الضفاف
فيحصد أضخم الشجار
عاصفة عاتية تمزق كل شيء
بسرعتها المطيحة بفوضى عارمة
في هذه الحالة لن ينفع الإنسان إلا عقله، ولعل نوح عليه السلام يجسد كما سنرى في أسطورة طوفان ما قبل الطوفان الذي يرويه القرآن الكريم قمة الذكاء الإنساني في مواجهته لقوى الطبيعة المتآمرة عليه.
هذه المسائل تقدم الخيط الرفيع الذي يوصل بين المعطيات الثقافية الشعبية الراهنة وبين ثقافة الأجداد، لمن يتمعن بهذه المعطيات الثقافية لأنها تشكل القاع الحضاري الذي نشأت منه حضارتنا الراهنة وليستدل على أن الأجداد كانوا يمتلكون بالفعل خيالاً خصباً ورائعاً في محاولتهم الفذة في كشف أسرار هذا الكون العظيم وفي محاولتهم ارتياد آفاق جديدة في التقدم والحضارة.
وأخيراً، لا بد من القول إذا كانت الأسطورة تثير في أذهان بعض المثقفين العرب قرفاً ومقتاً وازدراء فإنها لم تمنع موشي دايان أن يسلك سلوكاً أسطوريا وهو رجل حرب عند احتلاله للقدس في حرب 1967 - كما يذكر في قصة حياته - ليدس في حائط المبكى كما كان يفعل أجداده ورقة يدعو بها لإسرائيل بالبقاء والنجاح، كذلك وبالرغم من تزامن الأسطورة مع التقدم في اليابان فإنها لم تقف عائقاً على طريق التقدم، وأن الوجود الإسرائيلي برمته في فلسطين يستند إلى دعوى أسطورية تستند إلى رابطة مزعومة بين الله والشعب اليهودي والأرض الفلسطينية.

الاجتهاد في الإسلام[1]
قدري حافظ طوقان

مدخل للدراسة:

تأييد الدين للاجتهاد – حرية العقل والرأي في الاجتهاد – شرعية التأويل – إقامة الاجتهاد على قواعد منطقية وعلمية – سد باب الاجتهاد والوقوف عند اجتهاد الأقدمين استهتار بالعقل – دعوات إصلاحية – رأي جمال الدين الأفغاني في الاجتهاد – دعوة محمد عبده لفتح باب الاجتهاد – تأكيده حرية الفرد واختياره في أفعاله – عبد العزيز جاويش والحجر على العقول – المراغي وتوحيد المذاهب – آراء عبد المتعال الصعيدي في الاجتهاد ودعوته إلى التقيد بمصلحة الناس وفتح باب الاجتهاد – جماع القول.

لقد حث القرآن وحثت الأحاديث على الاجتهاد ولا سيما في المسائل الشرعية فالإسلام يجمع بين الدين والشريعة، أما الدين فقد استوفاه الله في كتابه، وأما الشريعة فقد استوفى أصولها ثم ترك للنظر الاجتهادي تفصيلها، جاء في القرآن (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا) وهذا هو تفسير الطبري والشاطبي والشافعي للآية، وبهذا وجد الاجتهاد أصلاً من أصول الإسلام .
والاجتهاد كما جاء في تاريخ التشريع الإسلامي للخضري : هو بذل الجهد في استنباط الحكم الشرعي مما اعتبره الشارع دليلاً وهو الكتاب والسنة، وهو عكس التقليد (أي إتباع رأي الغير دون فهم أو تدقيق)، ولا نكون مجانبين الحقيقة إذا قلنا أن الاجتهاد أو النظر العقلي في المسائل الشرعية قد أيده الدين ورخص به الرسول وحض عليه، فقد ورد في كتاب الله (وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون)، (فاعتبروا يا أولي الأبصار)، (فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول ..)، هذه الآيات وغيرها تدل على وجوب الاجتهاد والنظر في فهم الأحكام وتفسيرها والرجوع عند الخلاف إلى أصل الشريعة والى العقل، وكذلك جاء في الحديث (أنا اقضي بينكم بالرأي فيما لم ينزل به وحي)، وقال رسول الله لابن مسعود (اقض بالكتاب والسنة إذا وجدتهما فإن لم تجد الحكم فيهما اجتهد رأيك)، وسال النبي معاذاً حين ولاه القضاء في اليمن (بم تحكم ؟ قال: بكتاب الله. قال فإن لم تجد؟ قال: فبسنة رسول الله. قال: فإن لم تجد؟ قال: اجتهد رأيي) وقد اقره النبي على ذلك، وجاء عن الرسول انه قال (إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر)، والذي لا شك فيه ان الدعوة إلى الاجتهاد هي دعوة لحرية العقل وحرية الرأي وتدعيم لهما.
ويرى بعض الأئمة من الفقهاء ورجال الدين (.. ان من أصول الإسلام النظر العقلي لتحصيل الإيمان وتقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض..)، ويرى ابن رشد ان في القرآن من الآيات ما يدل على وجوب استعمال العقل والقياس العقلي، وما يحث على النظر في جميع الموجودات.
وذهب بعض المفكرين العرب والمسلمين إلى أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها (وكان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه – وهذا هو القياس..) كما يقول ابن رشد في (فصل المقال) ويخرج من ذلك بالقول: (فواجب أن يحفل نظرنا بالموجودات بالقياس العقلي، وبين أن هذا النحو من النظر الذي دعا إليه الشرع وحث عليه هو أتم أنواع النظر بأتم أنواع القياس .. وهو المسمى برهاناً ..)، قد يقول قائل : إن هذا النوع من النظر في القياس العقلي بدعة إذ لم يكن في الصدر الأول وقد أجاب ابن رشد على ذلك فقال : (.. فإن النظر أيضاً في القياس الفقهي وأنواعه هو شيء استنبط بعد الصدر الأول، وليس يرى انه بدعة وكذلك يجب أن نعتقد في النظر في القياس العقلي وإذ تقرر انه يجب بالشرع النظر بالقياس العقلي وأنواعه كما يجب النظر في القياس الفقهي، فبين انه ان كان لم يتقدم احد ممن قبلنا

---

[1] قدري حافظ طوقان، مقام العقل عند العرب، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، دمشق 2003م.

بفحص عن القياس العقلي وأنواعه، انه يجب علينا أن نبتدئ بالفحص عنه وان يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم حتى تكمل المعرفة به فإنه عسير أو غير ممكن أن يقف واحد من الناس من تلقائه وابتداء على جميع ما يحتاج إليه من ذلك، كما انه عسير أن يستنبط واحد جميع ما يحتاج إليه من معرفة أنواع القياس الفقهي، بل معرفة القياس العقلي أحرى بذلك وان كان غير ناقد فحص عن ذلك، فبين انه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله، بما قاله من تقدمنا في ذلك، وسواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا أو غير مشارك في الملة ..) .

وذهب بعض المفكرين والفلاسفة من العرب إلى القول بشرعية التأويل (... فإذا أدى النظر البرهاني إلى نحو ما من المعرفة بموجود فلا يخلوا ذلك الموجود أن يكون قد سكت عنه في الشرع أو عرف به فإن كان مما سكت عنه فلا تعارض هناك، وان كانت الشريعة نطقت به فلا يخلوا ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفاً، فإن كان موافقا فلا قول هناك، وان كان مخالفاً طلب هناك تأويله، ومعنى التأويل : هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية .. وإذا كان الفقيه يفعل هذا في كثير من الأحكام الشرعية فكم بالحري أن يفعل ذلك صاحب العلم بالبرهان، فإن الفقيه إنما عنده قياس ظني، والعارف عنده قياس يقيني، ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي ..).

هذا ما قاله ابن رشد وشاركه الكثيرون في شرعية التأويل ونستدل من ذلك على أن كل ما خالف ظاهر الشرع وأدى إليه البرهان وكان في إطار العقل فعلى الفقهاء والمفكرين إن يلجئوا إلى ما يقول به العقل، وذلك بأن يجعلوا ظاهر الشرع يقبل التأويل بحيث لا يكون هناك تناقض أو خلاف بين الشرع والعقل، وكذلك يرى بعض الأئمة من أصول الإسلام إلغاء السلطة الدينية، فكانوا يقولون: (ليس لأحد بعد الله سلطان، والخليفة ليس موضع عصمة ولا مهبط وحي).

بهذه الأصول وتلك الآراء في القياس العقلي والتأويل أينعت حرية العقل والرأي في أكثر عصور الإسلام، ومن هنا نشأ في الإسلام القياس والاجتهاد في الرأي، ولقد دعا الغزالي إلى الحكم بالاجتهاد والرأي وتتجلى دعوته هذه في كتابة (المنقذ من الضلال) عند بحثه في الأخذ على الباطنية، وفي ذلك يقول : (بقي قولهم .. كيف تحكمون في ما لم تسمعوه؟ أبالنص — ولم تسمعوه، أم بالاجتهاد والرأي — وهو مظنة الخلاف ؟ فنقول : نفعل ما فعله معاذ إذ بعثه رسول الله ﷺ إلى اليمن، أن يحكم بالنص عند وجود النص، وبالاجتهاد عند عدمه بل كما يفعله دعاتهم إذا بعدوا عن الإمام إلى أقاصي البلاد إذ لا يمكنهم أن يحكموا بالنص — فإن النصوص المتناهية لا تستوعب الوقائع غير المتناهية .. فمن أشكلت عليه القبلة ليس له طريق إلا أن يصلي بالاجتهاد — إذ لو سار إلى بلدة الإمام لمعرفة القبلة لفات وقت الصلاة فإذن جازت الصلاة إلى غير القبلة بناء على الظن، ويقال أن المخطئ في الاجتهاد له اجر واحد وللمصيب أجران وليس المقصود الآن بيان فساد مذهبهم (مذهب الباطنية) بل المقصود أن هؤلاء ليس معهم من الشفاء المنجي من ظلمات الآراء بل هم مع عجزهم عن إقامة البرهان على تعيين الإمام طالما جاريناهم فصدقناهم في الحاجة إلى التعليم والى المعلم المعصوم، والعجيب إنهم ضيعوا عمرهم في طلب المعلم وفي التبجح بالظفر به، ولم يتعلموا منه شيئاً أصلاً.)، ولم يقف الأمر عند هذه الحدود بل نجد أن الفقهاء قد أوجبوا الاجتهاد وقالوا انه واجب على كل عالم قادر عليه، وخرجوا من هذا بان ((واجب الاجتهاد وتحريم التقليد يستتبعان أمراً آخر .. وهو انه لا ينبغي على المجتهد أو القاضي أن يتقيد باجتهاده السابق إذا تبين انه مخطئ فيه..)).

ويرى الفقهاء — فوق ذلك — إن التقليد الأعمى باطل في الشريعة وفي هذا إعزاز للفكر ليس بعده إعزاز، وإطلاق لحرية العقل والرأي دونه أي إطلاق . لقد قام الفقهاء بالقياس والاجتهاد على قواعد منطقية علمية وقالوا أن القياس لا يعتبر صحيحاً إلا إذا استوفى شروطاً معينة، وان الاجتهاد لا يعتبر قائماً وصحيحاً إلا إذا سار في إطار من الكفاية والقدرة على الاستنباط والاستدلال وتقيّد بالمصلحة العامة والعدل الحقيقي والخير المطلق.

ووضع الفقهاء شروطاً للمجتهد لأداء ما يسعى إليه من الاستنباط والاستدلال (...فالمجتهد يشترط أن يكون

راشداً عاقلاً عدلاً متصفاً بالأخلاق الحسنة، وأن يكون عالماً بمدارك الأحكام أي عارفاً بالأدلة الشرعية وطرق إتباعها وما إلى ذلك من معرفة اللغة والتفسير وأسباب نزول القرآن ومعرفة حال الرواة وطرق الجرح والتعديل والناسخ والمنسوخ) وقد اشترط الشاطبي أيضاً أن يتصف المجتهد بفهم مقاصد الشريعة على كمالها .. ولما كانت الشريعة في روحها وأساسها تهدف إلى العدل والإنصاف فقد دفعت الحاجة ودفعت مصلحة الناس الفقهاء وأئمة الدين إلى الاجتهاد، وسلكوا في هذا السبيل مسالك متعددة فاجتهدوا ولجئوا إلى القياس فنتج من ذلك اختلاف في الاجتهاد واختلاف في المذاهب الأربعة المشهورة وتقدم علما الفقه والأصول كما ظهرت مذاهب أخرى وفرق دينية متعددة مما يدلل على حيوية العقل عند العرب والمسلمين، وعلى أن المجال كان واسعاً أمام العقل ليجتهد ويخرج بطرائق وأفكار جديدة ومواد للبحث فتشعبت الآراء وتعددت وجهات النظر وبرزت الفرق والمذاهب، ولكل من هذه اتجاهها وآراؤها ونظرياتها.

وقد أفاض الشهرستاني في (كتابه الملل والنحل) في هذه الفرق وما لها من آراء ومعتقدات، كما أوضح الخلافات التي وقعت بين العلماء والمجتهدين، وقد تكون بعض هذه الخلافات ناتجة عن السياسة أو عن امتزاج الثقافات والأجناس المتباينة التي دخلت الإسلام، ولكنها ولا شك تعكس حيوية العقل وسريان التفكير عند العرب والمسلمين، وفي كتاب (اعتقاد فرق المسلمين والمشركين) للإمام فخر الدين الرازي شروح لهذه الفرق تمتاز بالوضوح مع الاختصار والإيجاز. وكان الرازي في مؤلفه هذا مخلصاً للحقيقة فلم يناقش ولم يشنع وقد جعل كتابه في عشرة أبواب :

الباب الأول: في شرح فرق المعتزلة وذكر أن عددها سبع عشرة.

الباب الثاني: في شرح فرق الخوارج من الفرقة الأولى إلى الفرقة الحادية والعشرين.

الباب الثالث: في الروافض ومنها الزيدية وهي ثلاث فرق والامامية وهي ثلاث عشرة فرقة، والغلاة وهي خمس عشرة فرقة، والكيسانية وهي أربع فرق، وفرق المشبهة وهي خمس فرق .

الباب الرابع: غير مذكور في الكتاب.

الباب الخامس: شرح فيه الرازي فرق الكرامية وهي سبع فرق.

الباب السادس: نجد فيه شرحاً لفرق الجبرية وهي أربع فرق.

الباب السابع: يبحث في المرجئة وهي خمس فرق.

الباب الثامن: فرق الصوفية وهي ست فرق.

الباب التاسع والباب العاشر : شروح للفرق التي تتظاهر بالإسلام والفرق الخارجة على الإسلام وقد أتى الرازي على شرح موجز لكل من هذه الفرق، ومن الحق أن اذكر أن الاجتهاد في العصر العباسي الأول كان يساير روح العصر ومقتضياته وكان في واقع الأمر يتغير مع المصلحة والعدل، وفي أواخر الدولة العباسية وبعد سقوط بغداد رأى الفقهاء ولا سيما السنيون منهم سد باب الاجتهاد خوفاً من الاضطهاد ومن إساءة الاجتهاد في وضع الأحكام التي لا تقوم على الخير المطلق والعدل الحقيقي والمصلحة المشتركة . ولهذا نجد أن الفقهاء السنيين قد اكتفوا بالمذاهب السنية الأربعة فوقف الاجتهاد (.. وأصاب الناس في أواخر الدولة العباسية وما بعدها جمود فاستتبع ذلك تفشي التقليد وتوقف الاجتهاد في الفقه وكثرت البدع المبنية على الوهم والجهل وانتشار الخرافات السخيفة التي بقيت مدة من الزمن مظهراً من مظاهر الانحطاط والخمول ..) .

إن المبررات والعوامل التي دفعت الفقهاء السنيين إلى سد باب الاجتهاد قد زالت وليس من المصلحة ولا من الحق أن يتقيد العرب والمسلمون باجتهاد الفقهاء الأقدمين ولا أن يسيروا في المعاملات والأحكام على آرائهم. لقد كان أولئك الفقهاء الأئمة تقدميين في أفكارهم واستنباطاتهم بالنسبة إلى العصر الذي عاشوا فيه، وكانت أفكارهم واجتهاداتهم وآراؤهم متطورة ومناسبة لأزمانهم،ولكن بعض ذلك الاجتهاد والكثير من تلك الآراء والأفكار لم تعد صالحة لروح العصر، ومن الظلم أن يتقيد بها المسلمون في القرن العشرين . بل إن الوقوف عند اجتهاد الأقدمين استهتار بالعقل واستهانة بحقوقه وهو — أي الوقوف- في واقع الحال مغاير لروح الشريعة الحقيقية، ذلك أن روح الشريعة تقوم على الخير المشترك ومصالح الناس مما يؤدي إلى التقدم والارتقاء . قال النبي العظيم ((اجتهدوا فكّل ميسر لما خلق له)) ومن الطبيعي أن النبي لم يقصر الأمر بالاجتهاد على علماء عصر من العصور بل إن دعوته هذه هي لكل عالم قادر ولجميع العصور . لقد اثبت بعض الفقهاء من علماء

الشيعة وعلماء السنة ومن الذين ظهروا في العصور الأخيرة أمثال الأفغاني ومحمد عبده – إن الاجتهاد واجب على كل من اتصف بصفات المجتهد وأتوا بأدلة شرعية واضحة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس تدعم رأيهم وتؤيد ما ذهبوا إليه من أن سد باب الاجتهاد مخالف لنصوص الشريعة ومفاهيمها وروحها، ففي سد باب الاجتهاد تجميد للفكر والشريعة وابتعاد عن سنة النشوء والارتقاء وتشجيع للتقليد الأعمى، لقد ظهرت في القرن الماضي دعوات إصلاحية وقامت حركات ترمي إلى نبذ التقليد وعدم التقيد باجتهاد السابقين أو بمذهب معين، كما تهدف إلى فتح باب الاجتهاد على أساس مسايرة روح العصر ومراعاة مقتضيات التقدم والتطور وبذلك يتخلص العرب والمسلمون من الإرهاق الذي يعانونه من تقيدهم باجتهاد السابقين الأقدمين وتتحرر عقولهم من أغلال الأفكار والأحكام التي كانت مناسبة لعصر سابق ولم تعد صالحة ولا موافقة لهذا العصر. ويرى الكثيرون من المفكرين أن ما أصاب المسلمين والعرب من تأخر ونكبات واستعمار يعود أولاً إلى سد باب الاجتهاد والتمسك بالتقليد الأعمى. وفي رأي جمال الدين الأفغاني ان لا موجب لسد باب الاجتهاد، وانه إذا كان المتقدمون قد سمحوا لأنفسهم ان يخالفوا قول من تقدم فاستنبطوا وقالوا ما يتفق وزمانهم فلم نقف؟ ولم لا نسير على طريقهم نستنبط كما استنبطوا ونقول ما يوافق زماننا. ويتابع الأفغاني عرض آرائه في ذلك فيقول: (ما معنى أن باب الاجتهاد مسدود؟ وبأي نص سد؟ ومن قال لا يصح لمن بعدي أن يجتهد ليتفقه في الدين ويهتدي بهدي القرآن وصحيح الحديث والاستنتاج بالقياس على ما ينطبق على العلوم الحديثة وحاجات الزمن وأحكامه ؟ ان الفحول من الأئمة اجتهدوا وأحسنوا ولكن لا يصح أن نعتقد أنهم أحاطوا بكل أسرار القرآن واجتهادهم فيما حواه القرآن ليس إلا قطرة والفضل بيد الله يؤتيه من يشاء من عباده ..) . ويرى الأفغاني ان سد باب الاجتهاد من عوامل تأخر المسلمين وان على المسلمين من أصحاب الاطلاع الواسع والعقول المرنة النيرة أن يجتهدوا وان يسايروا الزمن في الاجتهاد وأن لا يكونوا جبناء في إذاعة ما يعتقدونه ويرونه في صالح الجماعة أو في جانب الحق حتى ولو كان ذلك مخالفاً للرأي العام . وسار على غرار الأفغاني الشيخ محمد عبده فكان في فتاواه وفي مقالاته وتفسيره مجتهداً ودعا إلى فتح باب الاجتهاد ومراعاة روح العصر، وقد أدرك أن العلم هو ما ينفع الناس ويجب أن يقوم على هذا الأساس. وكان في تأليفه وبحوثه وجهوده في ميادين الإصلاح الديني يهدف إلى تيسير الطريق للعمل العقلي في الإسلام، والى تأكيد مبدأين أساسيين عرضهما الأستاذ محمد البهي في إحدى محاضراته عن اتجاهات الفلسفة الإسلامية على الصورة التالية:

1- مناوأة التقليد ودفع الباحثين إلى الاستقلال في البحث والفهم إن استطاعوا إلى ذلك سبيلاً سواء أكانت تلك الاستطاعة عن طريق إعدادهم العلمي أم استعدادهم العقلي.
ويذهب في بيان مضار التقليد ومناوأته إلى أن الإسلام نفسه كدين لم يقم على التقليد وهنا يصرح بأن الاجتهاد ضرورة عقلية ودينية) .

2- تأكيد حرية الفرد واختياره في أفعاله إذ أن ربط الإنسان في تصرفاته بغيره على الإطلاق لا يتفق وتكريم الله للإنسان كما أن الفرد الحر المختار هو اللبنة الإيجابية في بناء المجتمع الإنساني المنتج.. (والإسلام في نظرة لم يهدف إلى خلق مجتمع عاقر مشلول بل قصد إلى مجتمع تعمره الحياة والحركة ويتجه في سيره إلى الخير العام ..).

وعلى ذلك فإن الحجر على النقد وعلى حرية إبداء الرأي في التوجيه السياسي للبشرية كان يعده الشيخ محمد عبده أمراً يناوئ الإسلام وينفر منه كما يعتبر كبت المعاني الروحية والعواطف الإنسانية الخيرية عملاً يناوئ الإسلام ومخالفاً لروحه وتعاليمه .. والأستاذ الشيخ الإمام محمد عبده يطالب باستعمال الفكر والبصيرة في الدين، ويقول أن ذلك يحتاج إلى الشجاعة وقوة الجنان وعلى طالب الحق ان يكون صابراً ثابتاً لا تزعزعه المخاوف فإن فكر الإنسان لا يستعبده إلا الخوف من لوم الناس واحتقارهم له إذا هو خالفهم أو الخوف من الضلال إذا هو بحث بنفسه وإذا كان لا بصيرة له ولا فهم فما يدريه لعل الذي هو فيه عين الضلال إذن (إن الخوف من الضلال هو عين الضلال) فعلى طالب الحق أن يتشجع حتى يكون شجاعاً (والله تعالى قد هيأ الهداية

لكل شجاع في هذه السبيل، ولم نسمع بشجاع في فكره ضل ولم يظفر بمطلوبه..).
ويرى الأستاذ الإمام (محمد عبده) إن الفكر الصحيح يوجد الشجاعة وقد جعلها على نوعين شجاعة رفع القيد الذي هو التقليد الأعمى وشجاعة في وضع القيد الذي هو الميزان الصحيح الذي لا يقرّ رأياً ولا فكراً إلا بعد ما يوزن به ويظهر رجحانه . ومن علماء الدين المحدثين الذي دعوا إلى الاجتهاد بحرارة وحماسة الشيخ عبد العزيز جاويش فقد كان يرى في سد باب الاجتهاد حجراً على العقول ونوعاً من البدع وضلالة من الضلالات ويعجب من الذين يقولون بعدم جواز الاجتهاد (وإلا فكيف عموا عن قوله تعالى – ولقد يسرنا – سهلنا – القرآن للذكر –للتذكر – فهل من مذكر – أي فهل من طالب علم منه ومتفهم له فيعان عليه أم كيف غفلوا عما قبح الله به القدماء من المشركين وندد عليهم إذا قلدوا آباءهم وقصروا أنفسهم على محاكاتهم فيما اعتقدوا وفيما عملوا حيث قال: (وإذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله، قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا، أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون)، وكذلك تابع المراغي رسالة أستاذه الشيخ محمد عبده في الإصلاح الديني وسار في هذا السبيل خطوات. (وقامت فتاوى المراغي في المعضلات على أساس تقريب الناس من الشرع والتوفيق بين الدين والمدنية فقد كان الرجل يفهم الدين فهماً جيداً مشرقاً .. وكان كالمجتهدين المصلحين المجددين الذين سبقوه يأخذ من المذاهب الأخرى ويستنبط من سنة الرسول ما يناسب العصر والمصلحة).
وسار المراغي في رسالته، ففتح باب الاجتهاد على مصراعيه ودعا إلى توحيد المذاهب وهاجم الأهواء وطالب بان يدرس الفقه دراسة جديدة حرة خالية من التعصب لمذهب وان ينظر في الأحكام الاجتهادية على أساس جعلها ملائمة للعصور والأمكنة والعرف وأمزجة الأمم المختلفة كما كان يفعل المجتهدون في السابق، واتى بآراء جديدة فيها يسر وفيها اجتهاد خالية من العنت والإرهاق وقال: (على الفقهاء أن يترفقوا بالناس وان يراعوا قواعد اليسر).
ولابد لنا ونحن في موضوع الاجتهاد في الإسلام من عرض آراء وبحوث الأستاذ عبد المتعال الصعيدي في الفقه وأحكامه وفي حكمة تشريع تلك الأحكام وقد ضمنها كتابه (في ميدان الاجتهاد)، ومن آرائه وبحوثه يتبين أن الأستاذ عبد المتعال لم يتقيد فيها باجتهاد سابق ولم يقمها على أساس التقليد لمجتهد من المجتهدين في الفقه، بل نظر في الأدلة الفقهية نظرة خالية من شائبة التقليد (ولا يعنيها إلا أن تصل إلى الحكم الفقهي الصحيح والى الحكمة التشريعية الصحيحة). ويرى الأستاذ عبد المتعال أن حال المسلمين والعرب لا يصلح إلا بالعودة إلى فتح باب الاجتهاد... . وحين يدعو إلى الاجتهاد إنما يدعو إلى عدم التقيد بالمذاهب الأربعة وغيرها من المذاهب، ويدعو إلى التقيد بمصلحة الناس، ويقول: (لقد حصل اجتهاد في بعض الأحكام في تلك الأيام ولكن ما حصل لا يعد إلا خطوة أولية وقصيرة وغير فعالة بالنسبة إلى فتح باب الاجتهاد). والسبيل لفتح باب الاجتهاد (أن يعقد له مؤتمر إسلامي عام يجمع علماء المسلمين على اختلاف مذاهبهم في الأصول والفروع، فيجمع علماء المذاهب الأربعة وعلماء الشيعة الزيدية وعلماء الشيعة الإمامية وعلماء الاباضية وأنصار الاجتهاد من العلماء الذين لا يتقيدون بمذهب من المذاهب ليكون فتح باب الاجتهاد في هذا المؤتمر فتحاً صريحاً حاسماً يقضي على عهد التقليد وينظم فيه أمر الاجتهاد فيفتح بابه لمن هو أهل له، ويمنع عنه من لا يصلح له من عامة الناس وأشباههم ويمهد الطريق إلى معالجة المسائل الكبيرة التي أدت إلى جمود الفقه الإسلامي والى انصراف المسلمين عن العمل به إلى العمل بالقوانين الوضعية، فقد سئمنا ما نسمعه أو نقرأه كل يوم من البحث في مسألة قراءة سورة الكهف يوم الجمعة وفي الزيادة المعروفة في الآذان .. إلى غير هذا من المسائل التافهة فلا يصح أن تشغل المسلمين عن بحث تلك المسائل الكبرى ..).
ويتعرض الأستاذ عبد المتعال بعد ذلك إلى أصول الاجتهاد المعروفة وهي القرآن والسنة والإجماع والقياس ويدلي بآرائه فيها وتعليقاته عليها ويطالب بإعادة النظر فيها لتصير الى حالة توافق الغاية التي تقصد من فتح باب الاجتهاد ففي بحثه في الإجماع يقول: (... وقد اتفقوا جميعاً على انه لابد من استناد الإجماع إلى نص من القرآن والسنة وإذا كان هذا شأنه فإنه لا يكون هناك معنى لعده أصلاً من أصول الاجتهاد معهما ..) .
لهذا فهو يرى الاستغناء عنه بهما. وفي رأيه أن هذا الاستغناء يحل مشكلة كبيرة فيما نقصد من الجمع بين جميع الفرق عند فتح باب الاجتهاد لنحصل على فقه يتعاون فيه اجتهادهم جميعاً ولا تنفرد به فرقة دون غيرها من فرق المسلمين (... لأننا إذا أبقينا الاحتجاج بالإجماع رأينا أنفسنا أمام إجماع لأهل السنة وإجماع

للشيعة وإجماع لغيرهـم مـن الفـرق المختلفـة، ولا شـك أن ذلـك الإجمـاع المتعـدد لا يمكـن إن يتفـق دائمـاً وهنـا يصعب علينا أن نـرجح إجماعاً على إجماع لان كل فرقة تتعصب لإجماعها فيقف هذا عقبة دون ما نـريد مـن التعاون عند فتح باب الاجتهاد وإني أفضل إن نقف أمام النصـوص الـتي لابـد مـن اسـتناد الإجمـاع إليهـا وجهـاً لوجه، ولا أرى أن نقف جامدين أمام ذلك الإجماع المختلف لأنه يمكننا أن نعالج هذه النصوص بتأويـل أو غـيره مما يمكن الجمع بينها أو تذليل أمر الاختلاف فيها. أما الإجماع المختلف فهـو لا يقبـل جمعـاً ولا تـأويلاً ولـيس فيه مرونـة النصوص التي لا يعجز الفهم عـن معالجـة أمرهـا). أمـا في الأصـل – القيـاس – فـيرى الأسـتاذ عبـد المتعال الرجوع إلى ما كان عليه من الشمول والاتساع (... فنعمل بالرأي الذي يعتمد على تلـك القواعـد العامـة ولا يجب أن يعتمد على نص معين كمـا يعتمـد القيـاس، ولا شـك أن هـذا هـو الـذي يجب أن نصير إليـه بعـد أن اختلفت السنة ذلك الاختلاف الكبير فالرأي الذي يعتمد على القواعد العامة للدين، هو الـذي يحكـم بـين هـذه السنن المختلفة ويرجح سنة على سنة . ...) .

ويواصل الأستاذ بحثه القيم في القيـاس فيقـول (.. ولا معنـى لتحرجنـا مـن العمـل بـالرأي في الفقـه وهـو مـن الفروع مع أننا نعمل به في العقائد وهي من الأصول فنرجح به عقيـدة على عقيـدة، ونـرجح بـه دلـيلاً علـى دليل، حتى لقد ذهبنا في ذلك إلى انه إذا تعارض دليل النقل ودليل العقل وجب تأويـل دليـل النقـل بمـا يوافـق دليل العقل أو العمل بدليل العقل).

وإذا صار العلماء والفقهاء إلى الأخذ بالرأي على هـذا الشكل وجدنا فيـه وسـيله عظيمـة لجمـع كلمـة المسلمين لأنهم لا يختلفون في القواعد العامة الثابتـة في الدين بيقين، فيمكن ان يجري حكمها على كل فرقـة مـن الفـرق ولا نـرضى أن تخرج فرقة على حكمها. وبهذا نصل الى فقه إسلامي أكمل من ذلك الذي انفردت به كل فرقة ..) فجاء ذلك الفقه الكامل يفي بحاجة المجموع وعلى أساس مصلحة الجميع (.. وسيكون مع هذا فقهاً يدنـو مـن حكم العقل ولا يجافيه، لأنه باعتماده على الرأي يكون للعقـل مجـال في أحكامـه ولا يقتصـر فيهـا علـى النقـل الخالص، وهذا يعطيه قوّة يعلو بها على القوانين الوضعية التي تزاحمه الآن مزاحمة شديدة ..).

هذه بعض آراء الأستاذ عبد المتعال في الإجماع وهو يعتقد انـه قـد سـلك فيهـا خـير سـبيل يمهـد بـه لفـتح بـاب الاجتهاد ويمكن جميع الفرق الإسلامية من الاشتراك فيه وهذا أمر لم يتسن لفقهنـا إلى يومنـا الحاضـر، وانـه لعمل عظيم لم يسبق مثله في الإسلام وسيجني منه المسلمون ما لم يجنوه في ماضي الأيام .. وبعد ذلك يعـرض الأستاذ عبـد المتعـال آراءه واجتهـاده في بعـض الأحكـام الفقهيـة – وهـي تـدلل علـى علـم غزيـر واطـلاع واسـع واسـتقلال في الـتفكير، لم يتقيـد بـرأي سـابق او اجتهـاد سـابق بـل تقيـد بـروح الشـريعة وجعـل مـن التقـدم والإصلاح والمصلحة العامة والخير المشترك الهدف والغاية. ونخلص بعد هذا العرض للاجتهاد في الإسلام إلى أن:

الاجتهاد واجب على المستوفين لشروط الاجتهاد.
يدعو الشرع للتفكير وإعمال العقل والإنتاج الفكري والروحي والعلمي.
ليس من الشرع التقليد الأعمى والتقيد بالأقدمين والحجر على الأفكار والآراء.
يدعو الإسلام إلى فتح باب الاجتهاد وسد هذا الباب مخالفة لنصوص الشرع.
الأساس في الاجتهاد أعمال العقل والمصلحة العامة والخير المشترك.
لا تقـدم للعـرب والمسلمين إلا إذا كـان للعقـل مجـال في أحكـام الفقـه فالعقـل هـو الـدليل وهـو السـبيل القـويم للاجتهاد.

الديمقراطية ونظام القيم في الثقافة العربية الإسلامية[1]

الدكتور محمد عابد الجابري

الديمقراطية ... والعدل

فالديمقراطية بمعنى حكم الشعب نفسه بنفسه لم تكن هدفاً في ذاتها عند أفلاطون.... فالهدف عنده هو تحقيق العدالة في المجتمع...

تهدف هذه المحاولة الأولية إلى رسم معالم عامة لما يمكن أن يصلح إطاراً عاماً أو خطاطة إجمالية لدراسة مفصلة لنظام القيم في الثقافة العربية الإسلامية. وقد أردنا محورة هذه العجالة حول قضية أساسية واحدة يمكن التعبير عنها بالسؤال التالي:

من بين القيم التي تشكل «نظام القيم» في الثقافة العربية الإسلامية، ما هي القيمة التي يمكن أن نقارب بينها وبين الديمقراطية بمفهومها المعاصر؟

قبل الخوض في التماس الجواب لهذا السؤال يجدر بنا أن نحدد، ولو بصورة مؤقتة إجمالية، المعنى أو المعاني التي نعطيها هنا للمفاهيم المحورية التي يدور عليها الحديث في هذه العجالة وهي ثلاثة: الثقافة العربية ونظام القيم، والديمقراطية.

نحن نقصد هنا بـ «الثقافة العربية الإسلامية»: الثقافة العالمة، المدونة المكتوبة. أما الثقافة الشفوية الشعبية فالبحث فيها ليس من اختصاصنا، وهذا لا يعني التنقيص من أهميتها، كلا. ولكن الاختصاص يفرض حدوداً معينة. هذا من جهة، ومن جهة أخرى سننصرف باهتمامنا في هذه العجالة إلى آراء المفكرين المسلمين من فقهاء ومتكلمين وفلاسفة. أما نظام القيم كما يمكن أن نستخلصه نحن اليوم من آداب عرب الجاهلية وحياتهم، أو من القرآن والسنة، تحت توجيه مشاغلنا واهتماماتنا وبتوظيف المناهج المعاصرة في البحث والتحليل، فلذلك شيء آخر لن نتعرض له هنا.

أما عبارة «نظام القيم» فنعني بها جملة القيم المترابطة التي تشكل كلاً واحداً يضفي على كل جزء من أجزائه معناه ويعطيه بعده أو أبعاده، في إطار سلم معين تتسلسل فيه وفق منطق معين. فالشجاعة والصبر والعدل والمساواة والخير ومضاداتها قيم يمكن النظر إلى كل واحدة منها بمفردها، ويمكن النظر إليها في ارتباطها داخل منظومة معينة تضفي عليها معنى خاصاً يختلف، قليلاً أو كثيراً، قوة وشدة، عن معناها منفردة. والمنظومة التي تعطي لهذه القيم معناها الخاص ذاك يجب النظر إليها لا بوصفها منظومة قيم وحسب، بل بوصفها كذلك منظومة ثقافية حضارية.

أما مفهوم «الديمقراطية» فإننا نقصد به هنا معناه المتداول في عصرنا والذي ينصرف بالذهن إلى الكيفية التي تمارس بها السلطة أساساً، إلى نوع خاص من العلاقة بين الحاكمين والمحكومين مبنية على احترام «حقوق الإنسان والمواطن»، كحق التعبير الحر وحق انتخاب الحاكمين ومراقبتهم ... الخ. من خلال هذا التحليل الأولي العام لعناصر عنوان موضوعنا يتضح أن مدار البحث هو: مكانة «الديمقراطية»، بهذا المعنى، في «نظام القيم في الثقافة العربية الإسلامية»: مكانتها الفعلية التي كانت لها في الماضي، إن كانت لها فيه مكانة ما.

لنعد الآن إلى تعميق النظر في موضوع نظام القيم في الثقافة العربية الإسلامية. إننا نعني أولاً وقبل كل شيء جملة المبادئ والقواعد الأخلاقية التي يتحدد بها وفي إطارها الحسن والقبح والعدل والظلم والحرية والمساواة والعدالة ... الخ.

ولتسهيل مهمتنا في البحث، ومن أجل بناء خطابنا على منهجية واضحة، نقترح التمييز في «نظام القيم في الثقافة العربية الإسلامية» — فيما يخص موضوعنا— بين ثلاث صيغ، أو نظم فرعية:

---

[1] الدكتور محمد عابد الجابري : قضايا في الفكر المعاصر مركز دراسات الوحدة العربية

هنـاك أولاً الصـيغة الفقهيـة الكلاميـة، وقـد تشـكلت في إطـار اجتهـاد الفقهـاء والمـتكلمين في عصـر التـدوين وامتداداته تحت ضغط مشاغلهم وإشكالياتهم وصراعاتهم.
وهناك ثانياً الصيغة التي روجت لها الأدبيـات السـلطانية وﷺنصـائح الملـوكﷺ وكتـب الأخـلاق والآداب عامـة، وهي صيغة ينسب معظم مكوناتها إلى حكماء الفرس. لقد ظهرت هذه الصيغة أول ما ظهرت مع ابن المقفع في كتبه: الأدب الصغير، والأدب الكبير، وكليلة ودمنة، فضلاً عن ما ترجمه هـو نفسـه في هـذا الموضـوع. ثـم تـوالى التأليف في ﷺالنصائحﷺ و ﷺالأخلاقﷺ يكرر اللاحق ما في السابق مع إضافات تقتبس من هنا أو هناك.
وهناك أخيراً الصيغة اليونانية الأصل، وهي أفلاطونية في هيكلها العام، أرسطية في بعض مضامينها.
لا يتسع المجال هنا للقيام بتحليل عام لنظم القيم كما تعرضها هـذه الصيغ ولا لبيـان علاقـة بعضها بـبعض، ولذلك سننتقل تواً إلى السؤال المركزي في موضوعنا لنتساءل: كيف تتحدد الديمقراطية في كل واحدة من هذه الصيغ؟

هنا لا بد من كلمة حول مفهوم الديمقراطية قديماً. إن الكلمـة يونانيـة، وتعـني — كمـا هـو معـروف وشـائع — حكم الشعب نفسه بنفسه. ولم يكن الناس، لا في الحضارة اليونانية ولا في الحضارات التي تـأثرت بهـا ينظـرون إلى هذا النوع مـن الحكـم على أنـه الحكـم الأفضـل والأمثـل، بـل كـانوا يعتبرونـه قـرين الفوضـى، أو ينتهـي إلى الفوضى حتماً. وقد ترجم الفارابي لفظ الديمقراطية بهذا المعنى اليوناني الأصلـي للكلمـة ب ﷺالجماعيـةﷺ. ونظام الحكم الـديمقراطي ب ﷺالمدينـة الجماعيـةﷺ، ولا نعثـر لهـذه العبـارة عبـارة ﷺالحكـم الجمـاعيﷺ أوﷺ المدينة الجماعيةﷺ على أي أثر في الثقافة العربية خارج النصوص الفلسفية التي كانـت تعـرض أو تلخـص آراء أفلاطون السياسية. وهكذا يمكن أن نسجل بداية، أن ﷺالحكم الجماعيﷺ، أو حكم الشعب نفسه بنفسه، تصـور كان غائباً تماماً عن أفق التفكير السياسي في الإسلام،(لخ) مما يسمح لنـا بـالقول إن الديمقراطيـة، بهـذا المعنـى، كان من اللامفكر فيه. وهذا ما يفسر— ربما— إهمال هذه اللفظة في سجل المصطلح العربي، فهي لم تعـرّب كمـا عربت ألفاظ كثيرة مثل جغرافيا وفلسفة وأنالوطيقا وفنطاسيا وغيرها من الكلمـات الـتي نطـق بهـا بالعربيـة كما هي في أصلها اليوناني، كما أنها لم تترجم بلفظ عربي آخر كما هو الشأن في مصطلحات أخـرى كـثيرة مثـل المنطق، والتعاليم (= الرياضيات)، والطبيعيات، والسياسة ... وغيرها من المصطلحات الفلسـفية والعلميـة الـتي ترجمت معانيها إلى العربية وعبر عنها بكلمات عربية لكونها قد دخلت ضمن المفكر فيه، أو على الأقـل ضـمن القابل للتفكير فيه، تحت ضغط الحاجة العملية إلى تلك العلوم.
غير أن غياب المعنى الأساسي لكلمة ﷺديمقراطيةﷺ في نظام القيم السائد في الثقافة العربيـة الإسلامية لا يعـني غياب مضمونها كقيمة أخلاقية عليا بوصفها الهدف الأسمى الذي يراد بلوغه من خلال تطبيقاتها السياسـية. فالديمقراطية بمعنى حكم الشعب نفسه بنفسه لم تكن هدفاً في ذاتها عند أفلاطون، بل كانت شكلاً من أشكال الحكم التي استعرضها في جمهوريته بحثاً عـن الصـيغة الـتي تتحقـق فيهـا ﷺالعدالـةﷺ بصـورة أفضـل وأشمـل. فالهدف عنده هو تحقيق العدالة في المجتمع. وإذا كان قد قـرر أنهـا لا تتحقـق كاملـة إلا في ﷺالمدينـة الفاضـلةﷺ التي يرأسها فيلسوف ويربّى حراسها وجنودها وأبناؤها عموماً تربيـة خاصة، وترتب العلاقات بيـنهم ترتيبـاً خاصاً، وإذا كان هو نفسه قـد شـكك في إمكانيـة قيـام مثـل هـذه ﷺالمدينـة الفاضـلةﷺ، الـتي اشـترط أن يرأسـها فيلسوف، فإن مطلب ﷺالعدالةﷺ يبقى مع ذلك قائماً. وإذا كان أفلاطون يعتبر— أو على الأقل يميل إلى القول— بأن نظام الحكم الأرستقراطي الذي يتولى السلطة فيه سراة القوم وفضلاؤهم وأصحاب الشأن فـيهم هـو أقـرب إلى تحقيق العدالة من غيره فإننا، نحن في القرن العشرين نـرى أن الديمقراطيـة، وبالتـالي العدالـة إنمـا تتحقـق من خلال نظام حكم يقوم على أساس ﷺحكم الشعب نفسهﷺ بواسطة ممثلين يختارهم بكل حرية. وإذن فما كان مطلوباً في جمهورية أفلاطون وماهو مطلوب في الفكر السياسي المعاصرهو في نهاية المطاف، العدالة. ويمكن قول الشيء نفسه بالنسبة لنظام القيم في الثقافة العربيـة الإسلامية حيث يحتـل ﷺالعـدلﷺ مكانـة سـامية في

---

[1] لا بد من الإشارة هنا إلى رأي بعض المتكلمين الذين قالوا بإمكانية الاستغناء عن ﷺنصب الإمامﷺ إذا أقام الناس العدل بينهم ... الخ. ولا بد من ملاحظة أن هذا الرأي يندرج في سياق وجوب أو عدم وجوب نصب الإمام، وهو سياق يختلف تماماً عن السياق الذي تنتمي إليه ﷺالديمقراطيةﷺ في الفكر اليوناني.

سلم القيم، بل هو إحدى القيمتين الرئيسيتين في نظام القيم عند المعتزلة الذين أطلقوا على أنفسهم اسم «أهل العدل والتوحيد»، كما سنبين فيما بعد.

العدل الإلهي .. وعدل الأمير

إن السياسة المباشرة لا تصبح ممكنة إلا في فضاء سياسي مستقل يتحدد فيه وضع الحاكم كـ «نائب عن الأمة» تختاره بمحض إرادتها... وليس ك «خليفة الله» على أرضه وعباده...

وإذ قد تبين، في الفقرة الماضية، أن معنى الديمقراطية يؤول في نهاية الأمر، أو على الأقل يمكن الرجوع به، إلى مسألة العدالة، فلنبحث في المعنى أو المعاني التي أعطيت للعدالة في نظام القيم في الثقافة العربية الإسلامية بصيغه الثلاث المشار إليها أعلاه، ولننظر إلى أي مدى يمكن ربط تلك المعاني بـ «الديمقراطية» بمعناها المعاصر.

كان «العدل» في الصيغة الفقهية الكلامية لنظام القيم في الثقافة العربية الإسلامية من القيم الأساسية التي أجمعت جميع المذاهب والفرق الإسلامية على التمسك بها والمطالبة بوضعها في أسمى مقام. ومع ذلك فالمفهوم السياسي للعدالة الذي يلابس الديمقراطية بمعناها المعاصر لم يطرح في خطاب المتكلمين والفقهاء بصورة مباشرة، فلم يكن موضوع نقاش أو اجتهاد تماماً كما هو الحال لرديفه، بل مرادفه في هذا المجال، أعني مفهوم «الشورى». وهكذا فمع أن القرآن ينوه بالشورى ويوصي بها ويأمر بالعدل بألفاظ صريحة وعبارات قطعية فإننا لا نجد مع ذلك، لا في نصوص الفقه السياسي، كنصوص الماوردي ومن نحا نحوه، ولا في مساجلات المتكلمين وأقاويلهم التي تملأ المجلدات، لا نجد لا في هذه ولا في تلك، بحثاً خاصاً ب «الشورى» ولا باباً خاصاً بـ «العدل»، بالمعنى السياسي الدنيوي للكلمة.

نقول: «المعنى السياسي الدنيوي» بالتخصيص، لأن المعاني الأخرى وفي مقدمتها المساواة في المسؤولية وفي الجزاء والعقاب في الآخرة كانت هي المعنى الذي استأثر باهتمام المتكلمين، وكانت موضوع نقاش واسع عريض تحت عنوان «العدل الإلهي»، خاصة بين المعتزلة والأشاعرة. لقد أعطى المعتزلة لقيمة «العدل» بهذا المعنى الأخروي أهمية بالغة، فجعلوها في مستوى «التوحيد»، توحيد الله وتنزيهه، فسموا أنفسهم «أهل العدل والتوحيد» كما ذكرنا، وجعلوا أصول مذهبهم، وما يتفرع عنها من آراء، محكومة كلها بهذين المبدأين: العدل والتوحيد.

يتلخص رأي المعتزلة في هذا الصدد في القول: إنه لما كان المقصود بالعدل هو «توفير حق الغير واستيفاء الحق منه»، فإنه المراد من وصف الله بالعدل هو: «أنه لا يفعل القبيح أو لا يختاره، ولا يُخِل بما هو واجب عليه، وأن أفعاله كلها حسنة». يترتب على هذا الفهم المعتزلي لـ «العدل الإلهي» أن ما يأتيه الناس من أفعال قبيحة، من ذنوب وجرائم وظلم الحكام... الخ، هي منهم وليس من الله، وبالتالي فهم مسؤولون عنها ويحاسبون عليها يوم القيامة. وبما أن الله قد أكد في غير ما آية أن أعمال الناس في الدنيا توزن في الآخرة بميزان العدل: ((فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره. ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره))(لخ)[1]، وبعبارة المعتزلة: «إن الله قد أوجب العدل على نفسه»، فإن وعده ووعيده سيكونان نافذين يوم القيامة على الجميع بدون استثناء، وذلك على العكس مما ارتآه الأشاعرة وأهل السنة عموماً، الذين يقولون إن الله حر في تصرفاته وأفعاله، في الدنيا كما في الآخرة، وبالتالي يجوز أن لا يعاقب المسيء، فيعفو عنه. وهذا ما يرفضه المعتزلة بقوة قائلين إن هذا لا يجوز لأنه إذا عفا الله عن مسيء فإن العدل يقتضي أن يعفو عن كل مسيء مثله، مما يجعل الثواب والعقاب مسألة غير ذات موضوع.

وما يهمنا من هذا النقاش الذي شغل المتكلمين هو المدلول السياسي الذي كان يثوي وراءه يوم طرحت مسألة العدل الإلهي أول مرة في أواخر عصر الأمويين. لقد كان الخلفاء الأمويون الذين قام حكمهم على السيف ومارسوا صنوفاً من التعسف والعنف يبررون ذلك بأن أفعالهم إنما هي قضاء وقدر من الله، وأن الله هو الذي ساق إليهم الحكم وكتب عليهم ما ارتكبوه فهم لم يتصرفوا إلا بموجب ما أراده الله. وما دام الأمر كذلك فلن ينالهم

---

[1] القرآن الكريم، «سورة الزلزلة» الآيتان 7- 8.

عقاب في الآخرة ولن يدخلوا النار، الشيء الذي يعني أنهم في الدنيا مسلمون مؤمنون، لا يجوز قتالهم ولا الخروج عليهم.

عارض المعتزلة الأوائل هذه الإيديولوجيا – إيديولوجيا الجبر- بالتأكيد على أن الإنسان يخلق أفعاله، أي أنه حر الإرادة مسؤول عما يفعل: فالأمويون قاموا بما قاموا به من ظلم وتعسف بإرادتهم واختيارهم، وبالتالي فهم يتحملون مسؤولية أعمالهم. وهذا يترتب عنه أنهم سيحاسبون يوم القيامة وسيدخلون النار– ما لم يتوبوا توبة نصوحاً – ولا يجوز أن يقال إن الله سيستثنيهم من العذاب يوم القيامة لأنه لا يجوز أن تنسب إليه أعمال السوء التي يأتيها البشر، فهو لا يفعل إلا الصلاح والأصلح، كما أنه عدل يساوي بين العباد في استحقاق الثواب والعقاب.

هكذا نرى أن السياسة كانت تمارس باسم الدين وبمفاهيمه ومصطلحاته. وهذا راجع ليس فقط إلى أن المفاهيم السياسية المباشرة لم تكن قد تبلورت بعد في الخطاب الكلامي والفقهي – وهي لم تتبلور فيه حتى الآن – بل أيضاً لأن عالم القرون الوسطى – في بلاد العرب والإسلام وخارجها – لم يكن يقبل ممارسة السياسة، ممارسة مباشرة، على صعيد التفكير والخطاب، وبالتالي لم يكن من الممكن أن تتبلور فيه مفاهيم سياسية تطرح مسألة الحكم طرحاً مباشراً. إن الفضاء السياسي كان يحتله الخليفة – أو الأمير- بمفرده ولم يكن يعترف بأحد فوقه غير الله الذي كان يحتكره بوضع نفسه خليفة له، ولذلك كانت السياسة تمارس تحت مظلة الفضاء الإلهي. إن السياسة المباشرة لا تصبح ممكنة إلا في فضاء سياسي مستقل يتحدد فيه وضع الحاكم كنائب عن الأمة تختاره بمحض إرادتها .. وليس كخليفة الله على أرضه وعباده.

ولا يختلف وضع العدل، وبالتالي الديمقراطية، في الصيغة الثانية من الصيغ الثلاث التي يتموضع فيها نظام القيم في الثقافة العربية الإسلامية، الصيغة التي تختص بها الأدبيات السلطانية. فعلاً يكثر الكلام في هذه الأدبيات عن العدل، عدل الحكام في الدنيا. ويمكن القول إن الأهمية التي تمنحها تلك الأدبيات لـ العدل كصفة محمودة ومطلوبة في الحاكم توازن الأهمية التي يعطيها المعتزلة لمفهومهم الخاص عن العدل الإلهي. ولكن المقارنة ستبقى ناقصة ومضللة إذا نحن وقفنا بها عند هذه النقطة. ذلك أن مضمون العدل الإلهيعند المعتزلة مرتبط بمبدئهم الرئيسي الآخر: التوحيد الذين يعنون له ليس فقط نفي الشريك عن الله تعإلى بل أيضاً – وهذا ما يميزهم- تنزيهه عن كل مشابهة لمخلوقاته سواء في ذاته أو صفاته أو أفعاله، وبالتالي تنزيهه عن فعل الظلم وجعل فعل الصلاح والأصلح واجباً في حقه. وإذن فالتوحيد هنا في خدمة العدل.

أما عند المؤلفين في الأدبيات السلطانية ونصائح الملوك، فالعدل ليس قيمة مستقلة بنفسها، بل هم يربطون بينه دوماً وبين قيمة أخرى هي الطاعة، بوصفهما حقين متلازمين يستدعي الواحد منهما الآخر: حق الأمير في طاعة الرعية له، وحق الرعية في عدل الأمير، إن على الرعية أن تطيع مقابل أن يعدل الراعي. وواضح أن طاعة الرعية تسبق عدل الأمير إذ بها يصير أميراً أولاً، ثم بعد ذلك يكون عادلاً أو لا يكون. ودون التنقيص من النوايا الحسنة التي لا شك أنها كانت وراء إشادة كثير من المؤلفين في الأدبيات السلطانية بـ العدل فإن موقعه في نظام القيم الذي تشيده هذه الأدبيات يجعل منه قيمة لا في ذاتها، بل من أجل قيمة أخرى: الطاعة.

والحق أن القراءة النقدية لهذه الأدبيات تكشف عن حقيقة أن التنويه بالعدل – عدل الأمير- إنماهو من أجل إقرار حق الأمير في طاعة الرعية. ذلك لأن عدل الأمير ينصرف في أذهان أولئك المؤلفين إلى الخاصة: ف العدل في اصطلاح هؤلاء لا يعني المساواة بين الناس كافة. وإذا ورد مثل هذا المعنى فإنما بالعرض فقط، إما كمعنى لغوي لكلمة عدل وإما كقيمة أخلاقية عامة. أما العدل في اصطلاحهم فهو بتعبيرهم: إنزال الناس منازلهم. ومنازل الناس في عصرهم، وفي المجتمع العربي الإسلامي، كانت ثلاثاً: الأمير أو الخليفة، ثم الخاصة ثم العامة. وإنزال الناس منازلهم يقتضي التمييز بين هذه المنازل وإقامة العدل بينها بإعطاء كل منها وظيفته. أما وظيفة الأمير فهي أن يحكم، تماماً مثلما أن وظيفة الرعية – أو العامة – هي أن تطيع. أما

فئات «الخاصة» فوظيفتها أن تضمن للأمير سكوت العامة ورضاها، أي الطاعة «عن طيب خاطر»، الطاعة التي يولدها في نفوس العامة سلطة «أهل الحل والعقد»، سلطة القبيلة وسلطة «العلم»، وبالتالي سلطة الدين نفسه. ولكي تستطيع الخاصة القيام بهذه الوظيفة يجب أن يعترف لها الأمير بمنزلتها تلك، بوصفها صاحبة سلطة معنوية فعالة على العامة من جهة، وأن يتصرف معها بوصفها صاحبة حقوق مادية قوامها: «المواكلة والمشاربة» من جهة ثانية.

التشبه بنظام الكون .. وغياب الديمقراطية

المطلوب تحرير «العدل» من قيود الطاعة للأمير ومن هاجس المماثلة بين نظام الطبيعة ونظام المجتمع وقطع الصلة بين النظامين، باعتبار أن الطبيعة ميدان للحتمية وأن المجتمع ميدان للحرية ....

ولا يختلف موقف الصيغة اليونانية لنظام القيم في الثقافة العربية من «العدل» عن موقف الصيغتين السابقتين إلا بالطابع النظري التركيبي الذي يتميز به الخطاب الفلسفي. والحق أن تعريف العدل بكونه «إنزال الناس منازلهم» تعريف يوناني الأصل كرسه أفلاطون في جمهوريته، ولكن في إطار نظري يختلف عن الإطار الديني الذي نجده في الصيغة الأولى، وعن الإطار «السلطاني» الذي أبرزناه في الصيغة الثانية. لقد كان المجتمع اليوناني مجتمعاً طبقياً كما هو معروف: طبقة المنتجين للثروة من فلاحين وحرفيين وتجار، من كان منهم عبيداً أو غير عبيد من الناحية الرسمية، وطبقة الحراس من جند وموظفين الذين يقومون بحفظ الأمن والنظام والدفاع عن المدينة، ثم طبقة الحكام الذين يرجع إليهم الأمر والنهي. كان الشغل الشاغل لخطاب أفلاطون السياسي هو إقامة التوازن بين هذه الطبقات، إذ كان يرى أن توافر الخيرات والثروة وانتشار الأمن والنظام أمور تتوقف على انصراف كل طبقة إلى أداء وظيفتها في إطار من الانسجام والتوازن يحاكيان نظام الكون وتوازنه.

ولتعزيز فكرته هذه، يقيم مماثلة بين النفس الإنسانية وقواها والمدينة وطبقاتها. فالنفس الإنسانية عند أفلاطون ثلاث قوى، لكل منها وظيفة خاصة بها: القوة الشهوانية، وفضيلتها العفة، وتقابلها في المدينة طبقة المنتجين للثروة. والقوة الغضبية، وفضيلتها الشجاعة، وتقابلها في المدينة طبقة الجند والحراس. ثم القوة الناطقة (العقل) ويقابلها في المدينة الحكام، وفضيلتها الحكمة، التي تعني في الاصطلاح اليوناني المعرفة بحقائق الأمور، في الكون والإنسان والمجتمع. ولكي يستقيم أمر النفس وأمر المدينة كذلك، يجب أن تخضع القوتان الجامحتان بطبعهما، أعني الشهوانية والغضبية، للقوة العاقلة، أي لسلطة العلم والمعرفة، وفي نفس الوقت يجب أن لا تتصرف القوة العاقلة هذه بجموح وتحكم في ممارسة سلطتها على القوتين الأخريين. لذلك كان لا بد من قيمة أخرى فوق القيم الثلاث المذكورة (العفة والشجاعة والحكمة) مهمتها إقامة التوازن بينها، وهذه القيمة العليا هي العدالة. ومن هذه القيم الأربع (ومضاداتها) تتفرع جميع القيم الأخرى في الصيغة اليونانية لنظام القيم الأخلاقية – وليس السياسية – في الثقافة العربية الإسلامية. ولعل أحسن كتاب يعرض هذه الصيغة بصورة منهجية مبوبة ومنظمة، كتاب تهذيب الأخلاق لمسكويه. وعنه أخذت المؤلفات الأخرى في الأخلاق بما في ذلك تلك التي ترتدي ثوباً إسلامياً مثل كتاب الذريعة إلى مكارم الشريعة للراغب الأصفهاني.

أما في الفلسفة فقد اتخذت هذه الصيغة «اليونانية» صورة أخرى، خاصة مع الفارابي الذي استعاد في كتابه ذاك، كما سبقت الإشارة إلى ذلك. إن الفارابي لا يتحدث عن «العدل» إلا ضمن «آراء أهل المدن الجاهلة والضالة» الذين يعتقدون أن حياة البشر مطبوعة على التغالب وسعي كل طائفة إلى قهر الأخرى، وأن «العدل» بالتالي هو «ما عليه طبائع الموجودات»، أي سعي كل منها إلى قهر الباقي. وهكذا – يقول الفارابي – «فاستعباد القاهر للمقهور هو أيضاً من العدل وأن يفعل المقهور ما هو النفع للقاهر هو أيضاً عدل فهذه كلها هي العدل وهي الفضيلة» حقاً، إن الفارابي يصنف هذه الآراء التي يستوحيها من مناقشة أفلاطون في أول الجمهورية لتصورات الناس ل «العدل»، على اختلاف مشاربهم وأهوائهم، يصنفها ضمن آراء أهل المدن الجاهلة والضالة. ولكن الفارابي لا يخلص كما فعل أفلاطون إلى أن «العدالة» في نهاية المطاف هي عدالة الدولة، هي بناء العلاقة بين الحاكمين والمحكومين على أساس «العدل» الذي يقوم على إقرار التوازن بين طبقات المجتمع باعتماد الحكمة، الشيء الذي يعني أن المدينة الفاضلة، مدينة العدل، لا تقول ولا يتأتى

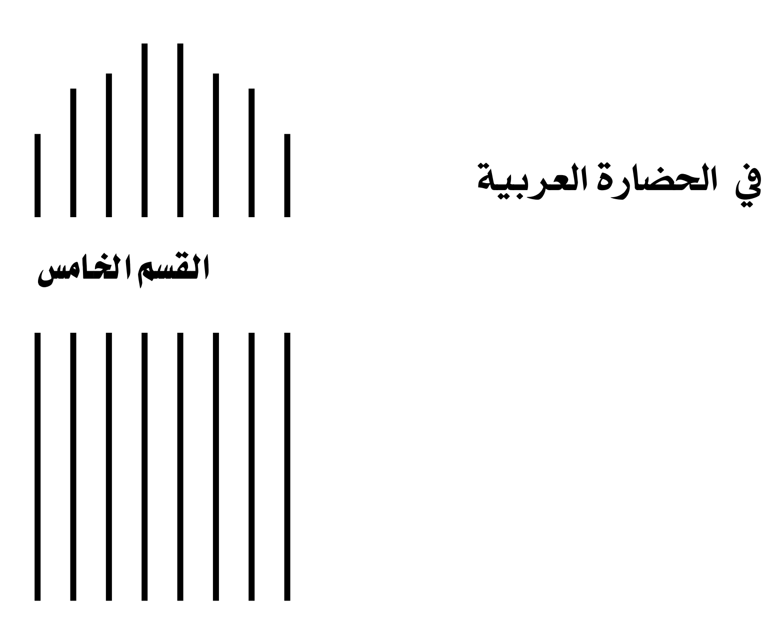
تشييدها إلا إذا كان رئيسها فيلسوفاً، كما ذكرنا، فهو الذي يتصرف بالعقل، وليس بالشهوة أو الغضب، وبالحكمة التي تعني المعرفة بحقائق الأشياء وطبائع الأمور. إن الفارابي لا يخلص إلى هذه النتيجة لأن ظروف عصره والتجربة الحضارية التي ينتمي إليها لم تكن تسمح بتصور "المدينة الفاضلة" كما تصورها أفلاطون.

عاش الفارابي في مجتمع يختلف في بنيته ومكوناته الحضارية الثقافية عن المجتمع اليوناني. إن مجتمع الفارابي، مجتمع الدولة العربية الإسلامية، ذو بنية هرمية الشكل: في قمته الخليفة، تليه فئات "الخاصة" بينما تعمر "العامة" قاعدته العريضة. لقد أخذ الفارابي هذا المجتمع كمعطى قائم يفرض نفسه ولا يترك المجال للتفكير في بديل آخر، تماماً كما أخذ أفلاطون المجتمع اليوناني ذا الطبقات الثلاث (العبيد، الحراس، الحكام) كمعطى واقعي يفرض نفسه كما يفرض الكون الطبيعي نفسه على الفكر والخيال.. كما لم يفكر أفلاطون في تغيير هذا الواقع القائم، إذ مثل هذا التغيير كان من اللامفكر فيه عنده. لذلك ركز جهوده في البحث عن أفضل السبل لجعل هذا الواقع القائم متوازناً ومنسجماً بصورة تحاكي توازن وانسجام أجزاء الكون كما يتصوره اليونان. وذلك ما فعله الفارابي الذي قدمت له نظرة "الفيض" التي روجتها الأفلاطونية المحدثة أساساً لتشييد تصور للكون قوامه بنية من ثلاثة عناصر أو ثلاث مراتب: العقل الأول (= الله) الذي فاضت عنه العقول السماوية (= الملائكة) التي تدبر عالم ما تحت فلك القمر، ثم هذه "المدبرات" نفسها، ثم عالم الأرض والإنسان. وعلى هذا النموذج شيد الفارابي مدينته الفاضلة التي إنما تكون فاضلة في نظره عندما تحاكي في نظامها وترتيبها نظام الكون محاكاة تامة، وتصير — كما يقول — "شبيهة بالموجودات الطبيعية، ومراتبها شبيهة أيضاً بمراتب الموجودات التي تبتدئ من الأول وتنتهي إلى المادة الأولى والأسطقسات، وارتباطها وائتلافها شبيهين بارتباط الموجودات المختلفة بعضه ببعض وائتلافها. ومدبر تلك المدينة شبيه بالسبب الأول الذي به وجود سائر الموجودات. ثم لا تزال مراتب الموجودات تنحط قليلاً فيكون كل واحد منها رئيساً ومرؤوساً إلى أن تنتهي الموجودات الممكنة التي لا رئاسة لها أصلاً، بل هي خادمة، وتوجد لأجل غيرها، وهي المادة الأولى والأسطقسات"، التي تقابلها في المدينة طبقة "العامة".

نخلص مما تقدم إلى أن "الديمقراطية"، كما نفهمها الآن، كانت غائبة تماماً عن نظام القيم في الثقافة العربية الإسلامية بصيغه الثلاث، وبعبارة أخرى إنها لم تكن حاضرة في حقل تفكير مفكري الإسلام من متكلمين وفقهاء وفلاسفة ومؤلفين في الآداب السلطانية. غير أن هذا الغياب بالأمس، لا يعني استحالة إمكانية تأسيسها وتبيئتها، اليوم، في الثقافة العربية الإسلامية. إن أفق تفكير أسلافنا كان يتحدد بمعطيات مرحلة تاريخية حضارية معينة، كانت الديمقراطية فيها من مجال "ما لا يقبل التفكير فيه"، وذلك على العكس من المرحلة التاريخية التي نعيشها والتي تجعل الديمقراطية على رأس المفكر فيه. ومن هنا يمكن القول إن ما تردد في المرجعية الأولى للثقافة العربية الإسلامية، وأعني القرآن والسنة، من تنويه بالشورى والعدل وحث على العمل بهما يمكن أن يجد اليوم آذاناً أخرى تجعل منهما، وبالتالي من الديمقراطية بمعناها المعاصر، قيمة القيم فتؤسس عليها فقهاً سياسياً جديداً يجعل الشورى ملزمة — وليس معلمة فقط — وينتقل "العدل" من الآخرة إلى الدنيا ويحرره من قيود الطاعة للأمير ومن هاجس المماثلة بين نظام الطبيعة ونظام المجتمع ويقطع الصلة بين النظامين، باعتبار أن الطبيعة ميدان للحتمية وأن المجتمع ميدان للحرية(لخ).

---

[1] سيجد القارئ تفصيل ما تقدم في الجزء الرابع من كتابنا نقد العقل العربي



1	حضارة العرب قبل الإسلام	السيد عبد العزيز سالم
2	التكوين التاريخي للأمة العربية دراسة في الهوية والوعي	عبدالعزيز الدوري
3	بناء مؤسسة الدولة في الإسلام	نزار عبد اللطيف الحديثي
4	النهضة الثقافية في العصر العباسي	أحمد شلبي
5	الحضارة العربية في مجال العلوم	جاك ريسلر

التكوين التاريخي للأمة العربية
دراسة في الهوية والوعي (لخ)
عبدالعزيز الدوري

خرج العرب تحت راية الإسلام إلى مناطق حضارية عريقة، لكنهم لم ينصهروا فيها كما حصل لشعوب اخرى في ظروف مماثلة، بل كونوا ثقافة ووضعوا أسس حضارة، وهذه من الظواهر التاريخية الفريدة والجديرة بالبحث. ويكفي ان نذكر هنا أن الإسلام أولاً ثم العربية كان لهما دور يذكر في ذلك.

ظهر الإسلام في بيئة عربية مدنية، واتخذ موقفاً سلبياً من البداوة وأكد على طلب العلم، وعنه نشأت الدراسات الأولى. وكان لاهتمامات العرب الثقافية من لغة وأيام وشعر أثر في قيام دراسات اخرى . وهكذا رسمت الخطوط الأولى للثقافة العربية الإسلامية. وخلال تاريخ العرب كانت المبادئ الإسلامية من جهة، والعربية (لغة وثقافة)، أساسي الحركة.

ويلاحظ ان فترة تكوين الثقافة العربية، خاصة القرون الثلاثة الأولى للهجرة، تكاد توافق فترة التعريب. بدأت الحركة الثقافية بين العرب ونشطت في المراكز العربية- في المدينة، وفي دور الهجرة الكوفة والبصرة ابتداء، ثم الفسطاط والقيروان، فكانت تعبيراً عن دورهم في الحقل الثقافي. أما مراكز الثقافة القديمة – مثل الأسكندرية وانطاكية وحران وجند يسابور – فلم يكن لها دور يذكر في فترة صدر الإسلام، ولم يبد لها أثر يذكر في العصر العباسي حين بدأت حركة الترجمة والنقل.

وفي صدر الإسلام بدأت الفعاليات الثقافية عربية إسلامية، ولم يلتفت إلى الثقافات القديمة إلا فيما بعد. وفي الفترة ذاتها أفاد العرب من التراث الإداري والمالي – الذي اختلف من قطر لآخر – وفي اطار المفاهيم الإسلامية، ليعرب ويطور وينسجم مع هذه المفاهيم وليتخذ خطوطاً واحدة في بلاد الخلافة، وهذا ما تحقق في آواخر العصر الأموي، ثم وضعت له الأسس الفكرية ليكون جزءاً من الكيان الثقافي والحضاري العربي الإسلامي.

شغل العرب في هذه الفترة بوضع أسس ثقافية عربية إسلامية، وانطلقوا من روح الدعوة الجديدة ومن اصولهم الثقافية، فظهرت الدراسات الإسلامية متمثلة في القراءات والتفسير والحديث (والمغازي) والفقه، كما ظهرت في الدراسات العربية في اللغة والأخبار والأنساب إضافة إلى الشعر، وهي تمثل استمرار اهتمامات سابقة.

قامت الفعاليات الثقافية بين العرب ثم شارك فيها المستعربة من الموالي. ويبدو من استعراض اسماء من ذكر في بعض كتب التراجم والطبقات في صدر الإسلام أن نسبة الموالي كانت متواضعة وأن جلهم كانو موالي لبعض الشخصيات العربية. ابتدأت الدراسات نتيجة الرغبة في فهم التنزيل، والاقتداء بسنة الرسول. كما واجهت الأمة الناشئة حاجات ومشاكل مباشرة مثل معاملة المغلوبين وأراضي البلاد المفتوحة وتطبيق المبادئ والمفاهيم الإسلامية في الحياة العملية في الأمصار. هذا إضافة إلى إقامة الخلافة ومارافق ذلك من تباين في الاجتهاد.

وتتصل الدراسات الإسلامية الأولى بالقرآن، وقام بها القراء الذين قاموا بتعليم الناس قراءة القرآن وتعريفهم بالمفاهيم الإسلامية. وكان القراء الأوائل في الأمصار من الصحابة الذين أرسلهم عمر بن الخطاب اليها لتعليم الناس القرآن والسنة، مثل ابن مسعود (الكوفة) وأبي الدرداء (الشام) وأبي موسى الأشعري (البصرة)، وتكونت حولهم حلقات من القراء. وكان القراء يمثلون روح الحركة الإسلامية ويدافعون عن المبادئ الإسلامية وعن العدالة، وشاركو في الحياة العامة وفي الأحداث في صدر الإسلام، وتشعر فعالياتهم بالصلة الوثيقة بين النشاط الثقافي وبين الحياة العامة.

---

1 عبدالعزيز الدوري: التكوين التاريخي للأمة العربية:دراسة في الهوية والوعي (عمان: وزارة الثقافة 2011) الفصل الثالث من ص. ص 82-120

وظهر بين القراء في الجيل التالي (التابعين) علماء وفقهاء وأصحاب فتيا. وكان لهم دور مهم في تطور الفقه. واحتاجو، مع الرجوع إلى القرآن وسنة الرسول، إلى الاجتهاد بالرأي نتيجة المشاكل الجديدة والرغبة في اعتماد المفاهيم الإسلامية في مختلف شؤون الحياة. وظهر الاجتهاد من أيام الصحابة وصارت أقوالهم جزء من الآثار.
وأدى الوضع في الحديث، لأسباب مختلفة ، إلى الاهتمام بنقده وبالتالي إلى وضع مقاييس وثيقة للجرح والتعديل، وإلى تحديد استعماله من قبل البعض، بينما مال آخرون إلى الاستناد اليه بالدرجة الأولى.
وأدى التباين في الظروف المحلية والتطورات، ومدى الأخذ بالرأي أو الاعتماد على الحديث والآثار إلى ظهور خطين في الفقه، فقه الرأي وفقه الأثر.
وكانت الدراسات تتطور في خطوط متماثلة- رواة لأحاديث واخبار فردية، ثم ظهور شيوخ يكونون حلقات ويأخذ الطلبة عنهم ويظهر بينهم من يضيف أبحاثة إلى علم أستاذه، ثم تتوالى الدراسات وتتراكم مما يؤدي إلى ظهور مدارس(فكرية او فقهية) محلية، وأخيراً يؤدي تبادل المعرفة والتأثير بين المدارس أو المراكز المحلية(وهذا ما حصل في القرن الثاني للهجرة) إلى ظهور أعلام بارزين أو أئمة في حقولهم فيرسمون خطوط التطور المقبل. وتمثل هذا التطور في مختلف الدراسات ومنها الفقة. فقد أدت الجهود المشتركة للفقهاء إلى قيام مدارس فقهية في العقود الأولى من القرن الثاني للهجرة، وتلا ذلك ظهور أئمة في الفقه ثم تطور المذاهب على يد تلاميذهم حوالي مطلع القرن الثالث للهجرة. وربما كان للأرث المحلي في بعض البلاد بعض التأثير بتسرب جوانب منه أو من العرف المحلي إلى الفقه إلا أن ذلك جاء في نطاق المفاهيم الإسلامية وطبع بروح الحركة الجديدة.
ويجدر أن يلاحظ أن الفقه وضع الأسس الشرعية للجماعة الإسلامية ولمؤسساتها، وهيأ على المدى الأبعد اطار المجتمع الإسلامي ووحدته رغم اختلاف البيئات والتراث المحلي.
وبدأت دراسة الحديث بين الصحابة وتركزت على حديث الرسول وسنته، ثم اتسعت الدراسة لتشمل سنن الصحابة وآثارهم. وأدت الخلافات السياسية، والمصالح الأقليمية والقبلية، والتيارات الفكرية، إلى الوضع في الحديث مما أدى إلى زيادة التدقيق والنقد وانصب ذلك على المتن (أو نص الحديث) أولاً ثم اتجه بصورة متزايده إلى الاسناد (أو سلسلة الرواية)، وهكذا نشأ علم الجرح والتعديل.
وبدأ تسجيل وحفظ الحديث بصورة اولية ايام الصحابة والتابعين، ثم بدأ تقييد او حمع الاحاديث في اواخر القرن الأول واوائل القرن الثاني للهجرة. وتلت ذلك مرحلة تصنيف الاحاديث اوجمعها حسب الموضوعات في الربع الثاني للقرن الثاني وذلك لفائدة المشتغلين بالفقه. وأدى الحرص على الاسناد إلى عمل مجموعات للحديث مرتبة على أسماء رواتها من الصحابة وذلك في آواخر القرن الثاني للهجرة. وأخيراً كان الجمع الشامل بعد التدقيق والنقد، كما في كتب الصحاح، وتنظيم الأحاديث حسب ابواب الفقه.
ويلاحظ أن المجموعات الاولى للحديث جاءت من الثلث الثاني للقرن الثاني الهجري، وهي نفس الفترة التي كانت فيها المؤلفات الأولى (للأخباريين) في التاريخ.
وبدأ الاهتمام بالتفسير مع قراءة القرآن، وتمثل في شروح لغوية للنصوص بالإفادة من الشعر الجاهلي وحديث الرسول واقوال الصحابة. وتوسع التفسير، فذهب البعض إلى الاخذ بالرأي، بينما ركز الآخرون على الآثار. كما تسربت بعض الاسرائيليات للتفسير. ووضعت تفاسير في أواخر القرن الأول وأوائل القرن الثاني. وفي القرن الثاني وضعت تفاسير لغوية. ولجأ المعتزلة إلى الرأي في التفسير، بينما اهتم المحدثون بالآثار بالدرجة الأولى ،
وهكذا ظهر خطان في التفسير: تفسير بالآثار وبلغ أوجه في تفسير الطبري (ت 310 هـ)، والتفسير بالرأي ، وبلغ مرتبة رفيعة في الكشاف للزمخشري (ت 538 هـ).
ونشط الشعر في صدر الإسلام متأثراً بالظروف السياسية والاجتماعية الجديدة في الحواضر، وبالمفاهيم والقيم الإسلامية. ومع أنه في الأساس استمرار للشعر القديم في أساليبه فإنه شهد منطلقات جديدة وموضوعات جديدة وتطوراً في الاساليب، كما استمر الشعر البدوي جنب شعر الحاضرة. ثم قامت حركة تجديد في العصر العباسي، وظهر شعر اكثر رقة وأوثق صلة بالحياة الحضرية وأغنى بالموضوعات . ومع ذلك بقيت للشعر القديم منزلة رفيعة.

وكانت العربية، لغة القرآن قاعدة ثقافية وقوة نامية سواء أكان ذلك في نشر الرسالة الجديدة أم في استيعاب انتاج الحضارات الأخرى (يونانية،فارسية،هندية) أم في الانتاج الثقافي للمستعربين في نطاق الثقافة العربية الإسلامية.
وقد خرجت القبائل من الجزيرة وكان لها لهجات (لغات) خاصة، واقامت مجتمعة في الأمصار الجديدة مما أدى إلى ظهور عربية تخاطب مشتركة في كل مصر. ولكن القرآن الكريم أكسب العربية حرمة وأعطى المثال للكتابة العربية وضمن لها الوحدة والإستمرار عبر العصور.
وكان منتظراً أن تظهر بدايات النثر إضافة للخطابة الرائعة. وقد وصلتنا آثار مبكرة- وأن تكن قليلة- من النثر، وهو نثر سلس ومباشر نراه في الكتابات التاريخية والفقهية الأولى وفي بعض الرسائل. وبدت بوادر نثر فني في آواخر القرن الأول للهجرة، وأتسع في القرن الثاني، واحتاج إلى أكثر من قرن ليزدهر.
وبدأت الدراسات اللغوية في وقت مبكر، لأهمية اللغة في قراءة القرآن بصورة صحيحة. وأوجب ذلك استعمال العربية من قبل أعداد متزايدة من الموالي، واختلاط العرب في الأمصار بغيرهم، وأثر السبايا في البيوت العربية وظهور اللحن نتيجة ذلك مما ولد رد فعل قوياً في دوائر العرب والمتعربين لحماية العربية والحفاظ على نقائها .

تتصل بداية دراسة النحو بقراءة القرآن وكان رواد علم النحو قراء مثل يحيى بن يعمر (ت 129هـ)والكسائي (189 هـ). أن فهم القرآن يتطلب معرفة جيدة بلغته وبإعرابه. وكانت البصرة المركز التجاري سباقة في ذلك. وبأن اتجاهان لدى النحويين: الأول يعتبر اللغة توقيفاً، وهو اتجاه ساد في الكوفة القريبة من البادية والتي تختلط فيها لهجات سامية، ولذا فهي تعتمد السماع. وأما الإتجاه الثاني فيرى أن اللغة اصطلاح وتواضع، وقد ساد في البصرة التي تختلط فيها العربية بلغات الأعاجم وتتطلب قواعد لغوية أكثر تحديداً.
وقد ورثت بغداد الاتجاهين ولكن الاتجاه إلى السماع تفوق فيها، ولعل القراءات القرآنية كان لها أثر في ذلك. وكان النحو علماً عربياً في أصوله، وليس هناك ما يدل على اقتباسه من اليونانية أو السريانية، وهذا لا يتنافى والافادة من العلوم المنقولة بالترجمة، وقد استقرت مفاهيم الدراسة النحوية ونطاقها خلال القرنين الأولين للهجرة.
وتطلب فهم القرآن والحديث، والحرص على العربية في بيئة الحواضر المختلفة، القيام بدراسات لغوية بالرجوع إلى الشعر وإلى الاعراب الفصحاء، بحثاً عن العربية الصافية. وشملت هذه الدراسات شعر العرب وأخبارها وأيامها ومفردات لغتها. وكان دورها قوياً في إحياء الإنسانيات العربية.وأدت هذه الدراسات إلى جمع المفردات اللغوية، بصورة عفوية ابتداء، ثم في مجاميع تتعلق بمادة أو بموضوع وأدت إلى وضع المعاجم بدءاً بالخليل بن أحمد الفراهيدي (ت175/795) وحتى ابن منظور 711/1311-12 صاحب لسان العرب، علماً بأن الأسس استقرت خلال القرون الثلاثة الأولى للهجرة.
وبدأت دراسة التاريخ في المدينة اولاً، واتجهت إلى سيرة الرسول وأخبار الجماعة الإسلامية وتاريخ الامة، وكانت هذه الدراسة وثيقة الصلة في بدئها بدراسة الحديث، ولذا بدأت مبكرة، في القرن الأول الهجري. وظهر في الكوفة ثم البصرة اتجاه لدراسة أخبار القبائل وشؤون الأمصار وتدرج إلى تاريخ الامة. وظهرت بالتالي وخاصة في القرن الثاني للهجرة مدرستان للتاريخ: مدرسة المغازي في المدينة، ومدرسة الأخباريين في الكوفة والبصرة. ولم تكن جهود المدرستين منفصلة تماماً بل كان لها تأثير متبادل في الأسلوب والمفاهيم التاريخية .
وفي القرن الثالث الهجري أدى هذا التبادل والتطور في الكتابة التاريخية إلى ظهور المؤرخين الكبار- مثل اليعقوبي (ت272) والبلاذري (ت 892/279) والطبري 923/310- ليمثلوا استقرار الأساليب والمفاهيم والأطر في الدراسات التاريخية.
وكانت دراسة التاريخ نتاج البيئة العربية الإسلامية، فإذا كانت دراسة المغازي في البداية امتداداً لدراسة الحديث، فإن نشاط الأخباريين يمثل في بداياته امتداداً طبيعياً لاهتمام القبائل بأخبارها وأيامها وأنسابها.

ويلاحظ أن الدراسات التاريخية ركزت على تاريخ الأمة وعلى التراجم بأكثر من أسلوب، ولعل هذه الدراسات تكشف عن اتجاهين: الأول متابعة سيرة الامة ودورها في التاريخ والثاني ملاحظة دور الأفراد والشخصيات في مختلف نواحي الحياة العامة في سيرها. وإذا كان الخط الأول يصدر عن تبني المشيئة الآلهية في حياة الأمة، فإن الخط الثاني يكشف عن جوانب متعددة من الفعاليات البشرية.

ومع أن الدراسات التاريخية تأثرت بعد القرن الثاني الهجري خاصة، ولحد ما، بعلوم الأوائل كالجغرافية والفلك والفلسفة، وساهم فيها كتاب وفقهاء ومحدثون،فإن الرأي- بمعنى النقد والاستنتاج- لم يكن له ذلك الدور فيها، وذلك خشية الاتهام بالهوى من جهة، ولأن الاتجاه للنقد تمثل في تقويم الرواة والأسانيد وفي الأخذ بروايات واهمال غيرها.

ولقد تناولت الدراسات التاريخية تاريخ العرب قبل الإسلام- بصرف النظر عن دقته- وبعده، وكان لبعض المؤرخين أثر في تأكيد دور الأمة العربية ورسالتها التاريخية في الإسلام كما فعل البلاذري (في كتابيه أنساب الاشراف وفتوح البلدان)، أو في تثبيت مفهوم العروبة بمدلوله الثقافي كما فعل المسعودي.

وكان الاتصال بالثقافات الاخرى شفوياً ومحدوداً في صدر الإسلام، وبانت بوادره منذ أواخر القرن الأول للهجرة في تسرب آراء دينية فارسة قديمة، وآراء شبه فلسفية هلنية، وفي ترجمات قليلة عن اليونانية والفارسية.

وجاء العباسيون، وكانت الخطوط الأساسية للثقافة العربية الإسلامية قد وضعت. وحلت محل الصلة العابرة بالثقافات الأخرى حركة للترجمة رسمية وغير رسمية، وشارك فيها العرب المسيحيون على نطاق ملموس، وكان للحركة أثرها في إغناء الثقافة العربية. كما وتحول مركز النشاط الثقافي إلى بغداد.

وكانت الترجمة في اتجاهين رئيسيين- اتجاه رسمي شجعه الخلفاء وانفقوا عليه بسخاء، وذلك في الطب والفلسفة والعلوم، وانشأوا له مؤسسة نشطة، ومصدره الثقافة اليونانية (عن طريق السريانية ابتداء ثم اليونانية)، واتجاه غير رسمي تبناه الكتاب، وبعض الادباء، وشجعه بعض الوزراء، وهو بالدرجة الأولى عن الفارسية، وتناول نقل مؤلفات دينية وأدبية وتاريخية في الغالب.

ولم تكن المجموعة الاولى للترجمات عن اليونانية تمثل جسماً غريباً في الثقافة العربية، باستثناء الفلسفة التي تحوي مفاهيم وآراء تخالف المفاهيم الإسلامية احياناً. وحاول المفكرون المسلمون أن يفيدوا من المنطق اليوناني، كما حاول بعضهم أن يوفق بين النظرة الفلسفية اليونانية إلى الكون وبين النظرة الإسلامية. وكانت الترجمات في الطب والعلوم مهمة، علماً بأنها لم تنفذ إلى إطار القيم. وكانت النظرة التجريبية التي طورها المسلمون في العلوم والطب ذات أهمية تذكر في التطور الثقافي.

أما الترجمة الشعبية فقد عززها الكتاب، وكانت في سبيل إحياء التراث الفارسي والمفاهيم المتصلة به، بما في ذلك نقل من الديانات المجوسية، مانوية ومزدكية أولاً ثم زردشية، اضافة إلى نقل آثار أدبية. هذه الترجمات لعبت دوراً مؤقتاً في تنشيط بعض الحركات الدينية كالزندقة وعززت التصادم الثقافي مع الشعوبية.

وكان من أهم آثار هذا الصراع تجديد العناية بالتراث العربي القديم، لغوي وادبي، وتأكيد مفهوم الاتصال الثقافي العربي عبر التاريخ، والتأكيد على العربية واعتبارها الرابطة الأساسية بين العرب. وأدى الصراع إلى دعم المفاهيم الإسلامية بالمنطق والتفكير العقلي لمواجهة الزندقة وإلى تأكيد الصلة بين العروبة والإسلام، وكان دور المتكلمين قوياً وواسعاً في هذا المجال. وشارك العرب وغير العرب (نسباً) في الرد على الشعوبية والزندقة، وانتصرت الإنسانيات العربية. وكل هذا يشعر بتطور آخر وهو توسع الرسالة العربية من كونها دينية فقط إلى رسالة ثقافية حضارية. وهذا تطور مفهوم بعد انتشار الإسلام وبعد غنى العربية بالترجمة لتصبح لغة الثقافة للمسلمين وغيرهم في دار الإسلام.

كانت الفعاليات الثقافية في البدء محلية في نطاق مدينة في الغالب، ثم جاءت مرحلة الرحلة في طلب العلم والتبادل الثقافي بين الأمصار وجمع الأحاديث والأخبار ومتابعة الدراسة في بلاد أخرى في القرنين الثاني والثالث للهجرة. وعزز هذه الاتجاه نشاط حركة التدوين التي يسرها إدخال صناعة الورق في آواخر القرن الثاني الهجري. وهذا مكّن من تثبيت خطوط الثقافة العربية الإسلامية وحفظ تراثها.

وكان القرنـان الثـاني والثالث للهجرة فـترة ترجمـة واسعة، رافقها ولحد مـا تلاهـا تطوير علـوم الأوائـل والإضافة إليها والتقدم فيها، وتمثل ذلك في الرياضيات وفي الطب والفلك والكيميـاء وفي تطوير الجبر. وشهد القـرن الرابـع (ثـم الخـامس) للـهجرة فـترة نشـاط جديـد ونضـج في علـوم الأوائـل. كمـا أن العلـوم العربيـة والإسلامية بلغت مرحلة شمول واستقرار، فكان ايقـاف بـاب الاجتهـاد في الفقـه لـدى اكثريـة المسلمين ايـذاناً بذلك.

ويلاحظ في دور الحيوية الانفتاح على الثقافات بالنقل أو بالأخذ المباشر، بـل أن فـترات الخصب والازدهـار الفكري تقترن بصورة واضحة بهذا الانفتـاح. ولم تكـن النظـرة منغلقـة في هـذه الفـترات بـل كانـت مفتوحـة، حتى في حـالات الصـراع الفكـري كـان الأخـذ مـن التيـارات المضـادة والافـادة مـن بعـض جوانبهـا مـن الأسـاليب الفكرية المألوفة في مواجهتها.

وكان التعليم في المجتمع العربي الإسلامي في الأساس شعبياً ومفتوحاً لجميع، وهذا ساعد لحـد بعيـد علـى إعطـاء الثقافـة العربيـة الإسـلامية دوامـاً واسـتمراراً وجـواً مـن الحريـة التعليميـة ونوعـاً مـن الوحـدة رغـم التجزئة السياسية.

وبدأت الدولة منذ القرن الرابع تتـدخل جـدياً في شـؤون التعلـيم العـالي وتنظيمـه، وتمثـل ذلـك في تأسـيس الازهر من قبل الفاطميين يقابلـه إنشـاء المـدارس (الكليـات) في المشـرق مـن أيـام نظـام الملـك. ومـع أن المـدارس خدمت الثقافة لحد ما إلا أنها لم تكن محل إبداع، لظهورهـا في فـترة اسـتقرار ثقـافي، ولأثـر السياسـة فيهـا، ممـا جعل دورها يتركز في جمع المعرفة وتهذيبها. ولكن المدارس ساعدت على نقـل مركـز الثقـل في النشـاط الثقـافي من كتاب الدواوين إلى فئة امتدت جذورها في الدراسات العربية الإسلامية.

ولعل ما ذكر يوضح طابع الوحدة والاستمرار في الثقافـة العربيـة الإسـلامية. وهـي وحـدة عامـة تنطـوي على تنوع وتباين اكسبها سعة حيوية، فهي وحدة ثقافية من خلال التنوع الفني.

أن تكوين الثقافة العربية أعطى العربية محتوى، وأفضى إلى تحديد مفهوم الأمة العربية، وطور مضـمون الرسالة العربية — بعد أن شاركت شعوب أخرى في حمل راية الإسلام- فأصبحت رسالة ثقافية.

- ويجدر ان نتساءل عن مفهوم "الأمة" على أساس بشري لدى العرب، وهل تكون عند العـرب شـعور بـأنهم مجموعة بشرية واحده في إطار الأمة الإسلامية ؟

يلاحظ عند دراسة الأحداث والتطورات في صدر الإسلام أن هناك تيارين كبيرين في الحياة العامة — التيـار الإسلامي الذي يتمثل في المبادئ والمفـاهيم والاتجاهـات الإسـلامية ، والتيـار القبلـي الـذي يتمثـل في العصـبية القبلية وفي بعض المفاهيم والاتجاهات القبلية في الحياة العامة. وهذا وضـع مفهـوم لأن الإسـلام يتضـمن ثـورة على العصبية الضيقة وعلى التجزئة وعلى اعتبار النسب الرابطة الأساسية، ومن المنتظر أن يصطرع القـديم والجديد لفترة قد تطول او تقصر. ولكننا ندرك أن الإسلام ظهر بين العرب وتمثلت في ثقافته الروح العربية، وكانت العربية قرينة الإسلام وخاصة بنظر الشعوب غير المسلمة.

وواضح ان الشعور بين العرب ابتداء كان بأنهم جماعة بشرية ترتبط بنـوع مـن الانتمـاء إلى أصـل واحـد. واعتبر القرآن العربية أساس الانتماء للعرب،كما كان العـرب صـلب الأمـة الإسـلامية. ومـن هنـا قـول عمـر بـن الخطاب في الأعراب: هم أصل العرب ومادة الإسلام"، وكانت الخلافة لذلك امارة عربية في البدء. قال عمر بـن الخطاب يخاطب الأنصار في السقيفة:" والله لاترضـى العـرب ان يـؤمروكم ونبيهـا مـن غيركـم ولكـن العـرب لا تمتنع أن تولي أمرها من كانت النبوة فيهم" وبقي اختيار الخليفة من قريش مبدأ ثابتاً للقرون التالية.

وكونت الفتوحات لدى العرب اعتزازاً بدورهم، وكان السلطان لهم في الفترة الأموية، وجل المقاتلة منهم فهم قاعدة الديوان، فكان منتظراً أن يشعروا بأنهم أصحاب رسالة وأنهم يتفوقون على غيرهم.

وهكذا ترد اشارات كـثيرة إلى الشعور بانتمـاء مشـترك وبرابطـة العروبـة علـى أسـاس بشـري، والـتي تقابـل العرب بالعجم. يقول المبرد: وأكثر ما تنشد العرب قول ذي الرمة:

يا دار ميّة إذ ميّ تساعفنا   ولا يرى مثلها عرب ولا عجم

وصارو يرون لأنفسهم مزايا ليست لغيرهم، فكان الاحنف بن قيس يقول: "لاتزال العرب عربـاً مـا لبسـت العمائم وتقلدت السيوف، ولم تعدّ الحلم ذلأولا التواضع فيما بينها ضعة".

وذاك جرير يندد ببني العنبر بن تميم لأنهم لم يقروه حتى اشترى منهم القرى فقال:

يامالك بن طريف أن بيعكم رفد القرى مفسد للدين والحسب

قالوا نبيعكه بيعاً فقلت لهم بيعوا الموالي واستحيوا من العرب

وكانت فكرة الأمة الإسلامية قوية وسائدة، كما أن الإشارات إلى الدفاع عن الإسلام والجهاد في سبيله تتكرر في شعر الشعراء وخاصة في المناطق على الأطراف كخراسان. ولكن الشعور بالنسب لا يزال الشعور المسيطر لدى القبائل، وهو الرابطة الأولى لديهم ومصدر اعتزاز لهم، وهذا الشعور كما يبدو يكمن وراء النظرة القبلية إلى الموالي وهو لا يأتلف والنظرة الإسلامية. وهذا الاستناد إلى النسب يفسر تكرار الإشارة في الشعر إلى الفخر بنسب بيت أو عشيرة أو قبيلة، بل وبمضر وعدنان وقحطان، وهي نهايات النسب، مقابل قلة الإشارات إلى العرب ككل.

وهذا يعني أن فكرة اعتبار اللغة العربية الرابطة الاولى لا تزال قلقة لم تلق بعد قبولاً واضحاً في البيئات القبلية. يورد التنوخي رواية، قد نتساءل عن دقتها، ولكن دلالتها واضحة، مفادها أن عربياً أسر من قبل الروم أيام معاوية وأطلق أيام عبدالملك بن مروان، وأنه التقى في الأسر ببطريق رومي يتقن العربية فظنه من أصل عربي وسأله: ﷺمن أي العرب انت؟ فضحك وقال: لست أعرف َلمسألتك جواباً لأني لست عربياً فأجيبك على سؤالك. فقلت له: مع هذه الفصاحة العربية؟ فقال: إن كان العلم باللسان ينقل الإنسان من جنسه إلى جنس من حفظ لسانه. فأنت اذاً رومي، فإن فصاحتك بلسان الروم ليست بدون فصاحتي بلسان العرب، فعلى قياس قولك ينبغي أن تكون أنت رومياً وأكون أنا عربياً. فصدقت قولهﷺ. وهذه الرواية من الفترة الأموية الأولى، تؤكد على الانتماء البشري ولا ترى اللغة أساساً للأنتساب إلى الأمة. وهذا المغيرة ابن حبناء التميمي يتهم الأزد في عروبتها ويرفض التعرب حين يقول:

اختتن القوم بعدما هرموا واستعربوا ضلة وهم عجم

ومع ذلك فلم تعدم الفكرة أناساً يرون اللغة العربية أساساً، إذ ينسب إلى محمد بن علي العباسي قول، نشك في صدوره عنه، ولكنه يفي بالدلالة على هذا الاتجاه، والقول موجه لأبي مسلم في خراسان كما زعم: ﷺ وأن استطعت أن لاتدع في خراسان لساناً عربياً، فافعل، فأي غلام بلغ خمسة أشبار تتهمه فاقتلهﷺ. وهذا القول يعتبر اللسان العربي أساس النسبة للعرب. ومثل هذا المعنى يرد على لسان رباح بن ابي عمارة مولى هشام بن عبدالملك حين سأله ابوجعفر المنصور: ﷺأعربي أم مولى؟ﷺ فأجاب: ﷺ أن كانت العربية لساناً فقد نطقنا بها، وأن كانت ديناً فقد دخلنا فيهﷺ. وتبدو فكرة العرب كأمة متميزة في آواخر الفترة الاموية حين تعرضت الدولة للخطر. فهذا نصر بن سيار أمير خراسان يحذر الأزد وربيعة (الذين خرجوا ضد مضر) من خطر المسودة في خراسان ويقول عن المسودة:

ليسوا إلى عرب منا فنعرفهم ولا صميم الموالي إن هم نسبوا

ويذكرهم بأن دين الثوار ﷺأن تقتل العربﷺ، وهو يلاحظ أن نار الثورة قريبة أنها إن لم تطفأ فإن ﷺ على الإسلام والعرب السلامﷺ. وسمى عبدالحميد الكاتب كاتب مروان بن محمد في رسالته (إلى الكتاب) الدولة الأموية بالدولة العربية، إذ يقول: ﷺ فلا تمكنوا ناصية الدولة العربية من يد الفئة الأعجميةﷺ.

استمرت هذه النظرة إلى العرب كمجموعة بشرية (أمة) على أساس النسب في العصر العباسي الأول. فهذا داود بن علي العباسي يخطب على منبر الكوفة، بعد انتصار العباسيين، ويقول ﷺ أن العرب قد اطبقت على إنكار حقنا...ﷺ. ويروى أن المهدي سأل بشار ابن برد، ﷺ فيمن تعتد يا بشار؟ فقال بشار: أما اللسان والرأي (لعله: الزي) فعربيان، وأما الأصل فعجميﷺ.

ويبدو أن اشراك غير العرب في السلطة، والتنافس عليها، أكدا هذه النظرة. قال يزيد بن مزيد الشيباني، وهو يلاحظ المناورات، يخاطب الرشيد: ﷺ وهؤلاء العرب سيوفك وجندك، وقد أخذتهم المكائد، وطالت ألسن الشعوبية فيهم... فالله الله في قومكﷺ. وحين قتل يزيد بن مزيد الشيباني، رثاه الوليد بن مسلم قائلاً: ﷺسلكت بك العرب السبيل إلى العلاﷺ.

وحين قرب المأمون عجم خراسان، بعد انتصاره بهم على الأمين، وذهب إلى الشام قام اليه رجل وقال: ﷺيا أمير المؤمنين انظر لعرب الشام كما نظرت لعجم أهل خراسانﷺ. وثار نصر بن شبث الخزاعي بالجزيرة

الفراتية أول عهد المأمون وأعلن «إنما هواي مع بني العباس وإنما حاربتهم محاماة عن العرب لأنهم (يقصد المأمون ومن حوله) يقدمون عليهم العجم». وحين فخر طاهر بن الحسين في قصيدة، بمجده وبقتل الامين، رد عليه محمد بن يزيد الأموي بقصيدة قاسية وقال: « وكنت لما بلغتني القصيدة، امتعضت للعربية، وأنفت أن يفخر عليها رجل من العجم، لأنه قتل ملكاً من ملوكها، بسيف أخيه لا بسيفه، فيفخر عليها هذا الفخر...» .

ويبدو أن تقريب المماليك الأتراك من أيام المعتصم أكد الشعور العربي وخاصة حين أسقط المعتصم العرب من الديوان. وهناك رواية تبين كيف أن أحمد بن أبي داود قاضي القضاة للمأمون ثم للمعتصم- اهتز حين سمع من المعتصم أنه اطلق يد الافشين في أبي دلف العجلي، القائد العربي، فأسرع ليشفع له عند الأفشين، ويقول أحمد: «فقلت له: القاسم بن عيسى فارس العرب وشريفها فاستبقه وأنعم عليه، فأن لم تره لهذا اهلاً، فهبه للعرب كلها... وأنت الآن بقية العجم وشريفها.، والقاسم شريف العرب...» ويشعر بقية الحوار والقصة، وانقاذ أبي دلف، بشعور العرب بتسلط الأعاجم ورد الفعل من الأنفة للعرب وارتفاع الشعور بالعربية .

ومع ذلك فإن الصراع على النفوذ والسلطة في العصر العباسي الأول لم يتبلور بين عرب (نسباً) وعجم، إذ نجد في الجانب العربي شخصيات من الموالي مثل الربيع بن يونس، والفضل بن الربيع وأبي أيوب المورياني. وفي هذا دلالة على شيء من التغير في المفاهيم، إذ أن الولاء تركز في موالي التباعة أو موالي الاصطناع (أو الولاء الشخصي) واتخذ صفة اقرب إلى تداخل النسب. وهذه الناحية تبدو بصورة أوضح في كتابات الأدباء والمؤرخين. وقبل ان نتناول هذه الناحية يلزمنا ملاحظة التطورات الاجتماعية والعامة التي ساعدت على هذا التحول.

فقد لاحظنا أن الفتوحات جعلت العرب يشعرون بدور تاريخي، كما لاحظنا انتشار العربية التي أصبحت لغة الثقافة، وقيام ثقافة عربية إسلامية شاملة، كما لاحظنا حصول حركة تعريب واسعة، وبدايات فكرة أمة عربية تعتز بدورها وترى في الحركة الإسلامية حركتها. ولكن مشكلة العصبية القبلية، واعتبار النسب أساساً للتمييز بين العرب وغيرهم، أوجدت ثغرة في هذا الكيان. وكان ان تعرض العرب لتحديات جديدة في العصر العباسي، في التنافس على السلطة بين العرب وغيرهم، وفي الصراع الثقافي بين أرث الشعوب الأخرى (الفرس خاصة) وبين الأرث العربي الإسلامي، لتوضع مفاهيم العروبة والأمة العربية على أساس أرحب وأرسخ.

أن النظرة إلى العروبة على أساس النسب استندت إلى مجتمع وحداته القبائل، وعماده المقاتلة وملاكو الأراضي. ولم يؤد نظام الولاء الا إلى ادخال اعداد متواضعة من الموالي المستعربة في الاطار العربي. وقد وسع انتشار العربية دائرة المستعربة، في حين أن الفكرة الإسلامية التي تربط العروبة باللغة اخترقت إطار النظرة القبلية. وهذا يوضح رد الفعل القبلي في القول بأن العربية سليقة (لا تعلّماً) هي دليل آخر على العروبة ، ولكن التطورات الاجتماعية- السياسية انزلت ضربة قاصمة بالمفاهيم القبلية.

أن توسع الحياة المدنية، وتغلغل المفاهيم الإسلامية، أدت إلى تراجع مفهوم النسب،وإلى تضاؤل التمييز بين العربي والمستعرب في إطار العروبة. لقد كان للتطورات الاجتماعية أثر مهم حين تحولت المجتمعات القبلية إلى مجتمعات مدنية، وأدى التطور الاقتصادي إلى تحويل المجتمع من كونه زراعياً يسوده الاشراف الملاكون إلى مجتمع تجاري يسيطر على الطرق التجارية وله فعاليات تجارية تشمل العالم القديم بين الشرق الاقصى وحوض البحر الأبيض المتوسط. وازدهرت المؤسسات الصيرفية (الجهبذة والصيرفة) بدورها نتيجة النشاط التجاري من جهة والتطورات الاقتصادية العامة من جهة اخرى.

وشهدت الزراعة توسعاً ملحوظاً نتيجة التركيز على استغلال الأرض من قبل الأمراء والاشراف والتجار. وبدأ بعض الملاكين يعيشون على الأرض، ثم صار السكن في الريف ظاهرة مألوفة في القرن الثالث الهجري.

شهد القرن الثاني الهجري بدايات ظهور طبقة من التجار، وخاصة في العراق، بعد أن أصبح طريق التجارة من الهند إلى الخليج العربي هو الطريق الرئيسي. وكان ظهور نقد عربي مستقر وبعيار عالٍ عوناً على تنشيط الحياة الاقتصادية وخاصة التجارة. فقد كان النقد ثابتاً ولم يتعرض لهزات أو لتغييرات تذكر

خلال قرنين من الزمن، وهذا دليل قوته وقوة الاقتصاد في بلاد الخلافة. ووجد التجار تشجيعاً من العباسيين، ومع ذلك كانت الزراعة لا تزال النشاط الاقتصادي الأوسع.

وفي القرن الثالث (والرابع) للهجرة برزت طبقة التجار في الحياة العامة، ولعبت دوراً كبيراً في الحياة الاقتصادية، وأصبحت التجارة عماد النشاط الاقتصادي وساعدت على تنشيط الجوانب الأخرى للحياة الاقتصادية فقد خصصت رووس اموال أكثر وجهد بشري اكبر للزراعة، وخاصة من قبل أصحاب الضياع (الملكيات الكبيرة). كما أن حاجات المدن المكتظة، ومتطلبات الصناعة، والاسواق الكبيرة أدت إلى زراعة مكثفة، وإلى تخصص اكبر وتنوع في الانتاج إجابة لطلبات السوق. هذا إلى أن الدولة شجعت بل ودعت إلى زراعة محاصيل مجزية الاثمان.

وتوسعت الصناعة لسد الحاجات المتزايدة في المدن،واستجابة لطلبات التجارة. واتجه النشاط الاقتصادي من الزراعة إلى التجارة، ومن اقتصاد الكفاف إلى اقتصاد السوق والرخاء. ورافق هذه التطورات توسع الحياة المدنية، إذ شهدت المدن (مثل بغداد والبصرة والقاهرة) توسعاً ملحوظاً في السكان والمساحة، نتيجة النشاط الاقتصادي ومجالات الكسب الكبيرة. وساعد على توسعها ايضاً الهجرة الواسعة من الريف بسبب الاضطرابات ومشاكل الجباية ونتيجة توفر فرص الكسب في المدن. وبروز دور ﷺ العامةﷺ في حياة المدن بوضوح منذ نهاية القرن الثاني للهجرة، وكونوا تنظيمات خاصة للحرف (الأصناف)، وظهرت بينهم روابط أخرى شبه عسكرية (مثل العيارين والشطار والفتيان). وكانت العامة في المدن من أصول بشرية مختلفة لا تجمع بينهم الارابطة الحرفة واللغة.

ورافق كل ذلك تحول في العلاقات الاجتماعية من التأكيد على النسب إلى التأكيد على الامكانيات المادية. وكان نتيجة ذلك أن التكتلات الاجتماعية والعلاقات صارت تقوم على أسس مادية أكثر من غيرها، وأدى الحال إلى قيام حركات تدعوا إلى العدالة الاجتماعية وإلى تحسين الأوضاع المعاشية ولكنها أسندت دعواتها إلى المفاهيم الإسلامية. وضعف دور النسب في الحياة العامة، وأكد ذلك ضعف السلطان العربي منذ القرن الثالث. ويلاحظ أن كتب النسب تقف في هذه الفترة(القرن الثالث) بعد أن اسقط العرب من الديوان، وبقي النسب مسألة تهم الفرد أو العائلة مع تأثير في العلاقات الاجتماعية. بل أن الانتماء للعرب لا يزال دليل شرف حتى أن عضد الدولة البويهي، وهو المسيطر في بغداد (367-372)، فرض على ابي اسحق الصابي أن يضع له نسباً عربياً ففعل ذلك تحت التهديد.

ومع ذلك بقي دور الدولة (العباسية) كبيراً في الحياة العامة.ولكن مؤسسات الدولة لم تتطور لتناسب التحولات الاجتماعية – الاقتصادية، ولذا فشلت في مواجهتها وتراجعت امام العسكريين بل وحتى أمام حركات البدو وغاراتهم، وهذا واضح في القرن الرابع الهجري.

وهذه يعيدنا إلى مشكلة السلطة وأثرها.ففي صدر الإسلام كون العرب دولة تقوم عسكرياً على مقاتلة القبائل، وكانت السلطة بيد العرب يساعدهم بعض الموالي المتعربين، وأدى الغرور القبلي والعصبية، مع التطورات الاجتماعية وانتشار الإسلام، إلى توتر في المجتمع وردود فعل ضد السلطة، بين العرب والموالي باسم الإسلام، وبرزت المقابلة بين العرب والعجم. واشترك العرب والموالي (الفرس) في السلطة زمن العباسيين، وحاول هؤلاء إيجاد نوع من التوازن والتعاون بين العرب والشعوب الأخرى ولكن المحاولة لم تفلح في منع المواجهة. فقد قامت ثورات ضد السلطان العباسي وما يمثل، وكانت من قبل جماعات إيرانية يتعذر اعتبارها إسلامية لأنها نادت بالزردشتية الجديدة وبالخرّمية (المزدكية الجديدة)، وهي تكشف عن وعي إيراني ديني سياسي، ولم تكد تنتهي حتى قامت أولى الإمارات الإيرانية شبة المستقلة في إيران، وهي الإمارة الظاهرية، لتتلوها اخرى.

وكانت الفتنة بين الأمين والمأمون عاملاً مهماً ومباشراً في فشل التعاون والتوازن بين العرب والفرس، إذ اكتسحت القوات الخراسانية بغداد وقضت على الأمين. ولئن كانت القوات الخراسانية التي قضت على الأمويين مختلطة ، عربية وإيرانية فإنها الآن ايرانية كلياً مما أدى إلى رد فعل سريع وعنيف من قبل البغداديين(وأهل العراق) ضد الخراسانية. وكان هذا الوضع عاملاً في اتجاه العباسيين إلى المماليك الأتراك، فكانت هذه بداية السيطرة التركية في بلاد الإسلام.

وتتضح الصورة ان نظرنا إلى تطور مؤسسة الخلافة. فقد انتقلت الخلافة من نوع غير منظم من الشورى إلى الاعتماد على اشراف القبائل (الشامية خاصة). ولكن هذه القاعدة تزعزعت نتيجة العصبية القبلية السياسية، وتدهور الروح العسكرية بين القبائل نتيجة الاستقرار والتحول الاجتماعي، فكان على العباسيين أن يعتمدوا على جيش نظامي مختلط وعلى أجهزة الكتاب والإدارة، وتمشى ذلك مع تطور نظرة العباسيين الذين اكدوا أن سلطانهم مستمد من الله فاتجهوا بصورة متزايدة إلى الحكم المطلق. لذا فحين اعتمد العباسيون على المماليك الأتراك في الجيش عزلت الخلافة عن الأمة وصارت تحت رحمة الجند من المماليك وغيرهم.

هذا الوضع أدى إلى تمزق أراضي الخلافة وظهور إمارات شبه مستقلة ثم دول مستقلة، وكان ذلك نهاية الدولة الواحدة للأمة وبداية النهاية لدور العرب في السلطة. وتلا ذلك تطوير نظرية أهل السنة في الخلافة في سلسلة تسويات لتواجه الواقع العملي ولتقر بإمكان وجود اكثر من إمام في وقت واحد، ولتذهب بحجة تفويض السلطة إلى أن تعترف بالسلطة بل وللقبول بتعدد الرئاسات (سلاطين، ملوك)، ولكن وحدة الأمة وسلطان الشريعة بقيت مفاهيم أساسية في وجه التجزئة السياسية .

وفي القرن الثالث الهجري قامت الإمارة الطاهرية وتلتها الصفارية والسامانية. وفي ظل هذه الإمارات بدأ النثر والشعر باللغة الفارسية الحديثة، وكان هذا التطور بداية للانقسام في الثقافة الإسلامية ولإحياء الهوية القومية. فاستعمال لغة ثانية غير العربية في الأدب والثقافة كان خطيراً بذاته، احدث انفصاماً في الثقافة ولكنه من جهة ثانية أدى إلى تحديد مفهوم العروبة الثقافي.

وهنا نلاحظ ان الحركة الشعوبية (التي بدأت في القرن الثاني وتجاوزت القرن الثالث) جوبهت من قبل أنصار العربية والإسلام بالتأكيد على أن العربية لغة وثقافة كانت قاعدة العروبة وأساسها.

إن الحركة الشعوبية تنطوي على وعي بعض شعوب الخلافة وخاصة الفرس لذاتهاالقديمة وتراثها ووقوفها في وجه الثقافة العربية الإسلامية وفي وجه السلطان العربي. وقد بدأت الشعوبية في وقت كان مفهوم الإسلام والعروبة واحدا. ولذا اقترنت بالزندقة التي حاولت ضرب الإسلام من الداخل وتهديهم القيم الإسلامية.

ولئن كانت للشعوبية جذور مستورة في في العصر الأموي فإنها كشفت عن وجهتها في العصر العباسي، فوجهت هجمات إلى ماضي العرب ووصمته بالبداوة والانحطاط،وشككت في كيان العرب بأن طعنت في أنسابهم وأدعت أنهم مجموعة قبائل متنافرة لا أمة واحدة، وحطت من الاخلاق والسجايا العربية. واندفعت إلى مجابهة اللغة العربية وإلى الطعن بالثقافة العربية والتشكيك بقيمها في حين ذهبت إلى تمجيد الثقافة الأعجمية وتراثها. وحاولت تشويه تاريخ العرب ودورهم التاريخي لتمجد مقابل ذلك مآثر وامجاد الشعوب الاخرى. بل وذهبت إلى التشكيك بالإسلام لآن العرب حملوه، وحاولت نسفه من الداخل.

ويلاحظ أن الشعوبية نشطت بالدرجة الأولى في العراق قلب الخلافة ومركز الثقافة العربية الإسلامية. فالعراق مهد حضارة عريقة كونتها شعوب الجزيرة العربية وساحة صراع بينها وبين ثقافة اخرى آرية. وبعد قيام الإسلام وظهور دور العرب في التاريخ صارت ساحة صراع بين العروبة والأعجمية وبين الآراء الدينية المجوسية وبين الإسلام.

وكان لهذا الصراع الفكري أثره البعيد، إذ وجه الانتباه إلى مقومات الامة العربية ودورها التاريخي وثقافتها وقيمها. وبذلك أثار الوعي العربي وأدى إلى توضيح فكرة الأمة العربية وإلى تأكيد ذاتها على أسس أرحب عبر القرون. ويهمنا هنا بصورة خاصة أن نفهم كيف قابل العرب هذا التحدي لمقوماتهم وكيانهم ودورهم.

لقد أدت هجمات الشعوبية على التراث العربي إلى تكوين نظرة أشمل لهذا التراث عند العرب. فقد بدأوا بالتأكيد على أن الدراسات العربية الإسلامية هي صلب هذه الثقافة، ابتداء بدراسة القرآن وتفسيره، والفقه، وحفظ السنن ونقل الآثار، والعناية بالأخبار واللغات والانساب. وأدت الهجمات على التراث العربي إلى العودة إلى هذا التراث من شعر وأمثال وحكم، وإلى العناية به، بجمعه وتيسيره ليكون عنصراً في الثقافة العربية، وزالت النظرة التي تريد تجزئة الثقافة العربية فلا ترى شيئاً قبل الإسلام وتهمل تراث العرب القديم. ويتمثل هذا في كتاب البيان والتبيين للجاحظ – الذي يقدم صورة حية للتراث الثقافي العربي قبل الإسلام وبعده، وفي كتب

الحماسة مثل حماسة البحتري وحماسة ابي تمام، وفي الاصمعيات والمفضليات للضبي، وهي تقدم مختارات شعرية وأدبية تظهر روعة الأدب والشعر وتقدمها للناشئين والمتأدبين لتعرفهم به.

وهكذا ثبت لأول مرة وبصورة واضحة فكرة الاستمرار الثقافي في حياة العرب، والوحدة الثقافية عندهم، أو التكامل الثقافي في حياة العرب قبل الإسلام وبعده. وهذا بدوره يؤكد أن العرب لهم أصول ثقافية عريقة، وأنهم أصحاب تراث قديم لا كما تزعم الشعوبية.

ولم يقتصر هذا الاتجاه على الأدباء بل ظهر لدى المؤرخين. وضع ابن قتيبة (889/276) كتاب المعارف وتناول فيه صفحات متصلة متكاملة من تاريخ العرب وتراثهم الفكري قبل الإسلام وبعده، وجعله موسوعة للمعرفة التاريخية والادبية والثقافية عامة قبل الإسلام وبعده وأراد له أن يكون قاعدة ثقافية تهيء القدر الأدنى الضروري من هذه المعارف للمثقف والكاتب.

وأدى التركيز في الهجوم على العرب في الجاهلية إلى توضيح مفهوم الأمة العربية، إذ افضى للدفاع عن العرب، حتى في الجاهلية، فأبرزوا مفاهيم المروءة عندهم ، ونسبوهم إلى الكرم والحلم والآباء والنجدة واتخاذ المكارم، ونعتوهم بـ ﷺ صحة الفطرة وصواب الفكر وذكاء الفهم ﷺ، وبالفصاحة وسعة اللغة ﷺ، ﷺ كل ذلك مع فقرهم وجدب بلادهم ﷺ. ورجعوا إلى تاريخ العرب قبل الإسلام ليبينوا أن لهم ملكاً عريضاً وحضارات قديمة، وأنهم ليسوا حديثي عهد بالدول، وأنهم لم يحتملوا ذلاً قط. وكمثال لذلك يذكر أن الأصمعي ألف كتاباً في تاريخ ملوك العرب في الجاهلية، كما تناول اليعقوبي في كتابه التاريخ، والمسعودي في **مروج الذهب** – إضافة إلى الطبري، تاريخ العرب قبل الإسلام جنب تواريخ الشعوب العريقة.

وذهبوا إلى اظهار دور العرب في التاريخ. وكمثال لذلك نذكر أن البلاذري ألف **فتوح البلدان** ليعبر عن حمل العرب لرسالة الإسلام وجهادهم في مد رقعته وتكوين دولته بالفتوحات والتمصير ابتداء بعصر الرسالة وحتى القرن الثالث الهجري. وهو نفسه ألف كتاب **انساب الاشراف** فيتناول تاريخ العرب قبل الإسلام وبعده ويبرز دور الاشراف في السياسة والإدارة والثقافة، ويعطيهم الدور الأساسي في تكوين هذا التاريخ واتصاله. وهو يتناول شخصيات متعربة ويظهر دورها في الحياة العامة في هذا الإطار. وهذا يشعر بتأكيد وحدة الأمة وباتصال مسيرتها في التاريخ.

وأدرك العرب أن تعرض بعض الشعوبية والزنادقة للإسلام لم يكن إلا بسبب العداء للعرب والكره للسلطان العربي ﷺ إذ كانت العرب هي التي جاءت به (الإسلام) وكانوا السلف ﷺ كما يقول الجاحظ.وهذا طبيعي إذا تذكرنا أن العرب استمروا يشعرون بدورهم المركزي في الإسلام، وبالترابط الوثيق بين العروبة والإسلام.

ـ ساد الاتجاه إذن بين رجال الفكر بأن العرب أمة واحدة. فابن قتيبة يتحدث عن العرب كأمة على أساس بشري، يشير اليها كذلك قبل الإسلام، ثم يبين أن الله ﷺ ابتعث منها النبي (ص)... وجمع كلمتها... ومكّن لها في البلاد...وخاطبها وهي يومئذٍ لا عجم فيها فقال: (كنتم خير أمة أخرجت للناس)، فلها فضل هذا الخطاب والامم طرا داخلة عليها فيه ﷺ. ويؤكد الثعالبي (1038/429) ان العرب أمة بين الأمم. ويبين التوحيدي 1024/141 أن العرب أمة لها خصائصها ومزاياها.

وما دام العرب أمة واحدة، فإن القبائل شمالية وجنوبية، على اختلاف أنسابها ليست إلا أجزاء أو وحدات منها. ويلاحظ الجاحظ الاختلاف بين القحطانية والعدنانية بل وبين القبائل العدنانية أيضاً ويتساءل :ﷺ فكيف كان أولادهما جميعاً عربا مع اختلاف الأبوة؟ﷺ فيجيب: ﷺ قلنا أن العرب لما كانت واحدة،فاستووا في التربة، وفي اللغة والشمائل والهمة، وفي الأنفة والحمية، وفي الاخلاق والسجية، فسبكوا سبكاً واحداً وأفرغوا افراغاً واحداً، تشابهت الاجزاء وتناسبت الاخلاط، حتى صار ذلك أشد تشابهاً في باب الاعم والاخص وفي باب الوفاق والمباينة من بعض الأرحام، وجرى عليهم حكم الاتفاق في الحسب، وصارت هذه الأسباب ولادة اخرى ﷺ. وهكذا يجد الجاحظ في اللغة ، وفي الشمائل والاخلاق والسجايا، عناصر تكوين الأمة، فهي تعوض عن النسب، بل هي أسباب ولادة جديدة.

وقبل أن نتابع هذه المسألة ننظر إلى اللغة التي تعرضت بدورها للنقد والمحاولة الغض من شأنها. كان العرب يعتزون بالعربية ويفخرون بالفصاحة والبيان، فأخذوا الآن يؤكدون على روعتها بجمالها وتصاريف كلامها

وغنى مفرداتهاوسعتها، وقد شرفت بالقرآن المعجز بفصاحته وبيانه. وهي بعد لغة الثقافة الحية اضافة إلى آدابها الرائعة، وإذا كان هناك هجوم أو تعرض لها فإنه ناشئ عن العجمة والحقد. وجرهم التحدي إلى التوسع في مزايا العربية وإلى التأكد على أنها أجمل اللغات وأنصعها وأغناها. وذهبوا إلى أن العناية الآلهية باركتها، إذ اختارها الله للتنزيل وشرفها، فاقترنت بالإسلام كما ارتبطت بالعرب. والناقدون هم أهل البدع والزيغ والازراء بالعرب كما يقول الانباري. ولذا فإن من أحب العرب «أحب اللغة العربية التي نزل بها أفضل الكتب» وأن « من هداه الله للإسلام....اعتقد أن ....العربية خير اللغات والاقبال على تفهمها من الديانة» كما يقول الثعالبي.

واللغة العربية بعد هذا هي لغة العلوم العربية الإسلامية، وفي وعائها وضعت المعارف كافة، ولا سيما وأن الكلام في معظم أبواب الفقه واصوله يستند إلى إعرابها، كما أن التفسير لا يفهم إلا بالرجوع اليها. يقول الزمخشري الذي أنكر هجمات الشعوبية عليها متعجباً من قلة انصافهم: « وذلك انهم لا يجدون علماً من العلوم الإسلامية، معظم أبواب أصول الفقه ومسائلها مبنياً على علم الاعراب، والتفاسير مشحونة بالروايات عن سيبويه والأخفش والكسائي والفراء وغيرهم من النحويين...والاستظهار في مآخذ النصوص بأقاويلهم والتشبث بأهداب فسرهم وتأويلهم، وبهذا اللسان مناقلتهم وتأويلهم، وبهذا اللسان مناقلتهم في العلم، ومحاورتهم وتدريسهم ومناظرتهم...».

واتخذ الاعتزاز بالعربية عند العرب معنى اجتماعياً ودلالة تشعر بتأصل الوعي العربي. فقد رأوا في اللغة العربية رمز وحدتهم ورابطة أمتهم وقاعدة ثقافتهم. نعم كان العرب يفخرون بالأنساب، فكتبوا الكثير فيها وجهدوا في الحفاظ عليها (والرد على هجمات الشعوبية)، واستند تصرفهم بشكل واضح لفترة طويلة إلى دلالة هذه الانساب، ولكن هذا لن يغفلنا عن بعض النقاط. فالنظرة القبلية الضيقة للأنساب كانت مصدر فرقة وجمود، وركون العرب إلى الحياة الحضرية، والتطورات الاجتماعية والاقتصادية، واستمرار التعريب، كلها حدّت من دور الانساب. كما أن اسقاط العرب من الديوان أثر بدرجة قوية على ترسيخ الانساب، فقد كان الديوان السجل الرسمي للانساب العربية، فلما انتهى ذلك اقتصر الاهتمام على الأفراد والأسر، ولذا نجد كتب الانساب التي وصلتنا تقف عند آواخر العصر العباسي الأول. وقد يكون هذا متأثراً ايضاً بتراجع أثر الانساب في الحياة العامة.

لعل ماذكر ييسر فهم ظهور الاتجاه الذي يجعل اللغة العربية الرابطة الأساسية بين العرب ليتدرج هذا الاتجاه فيجعل اللغة أساس العروبة.

ويبدو هذا الاتجاه واضحاً في الكتابات العربية منذ النصف الاول للقرن الثالث الهجري. فالجاحظ يوضح عروبة اسماعيل بقوله « وقد جعلوا اسماعيل- وهو ابن اعجميين- عربياً، لأن الله (تع) فتق لهاته بالعربية المبينة على غير التلقين والترتيب، ثم فطره على الفصاحة العجيبة على غير النشوء والتمرين، وسلخ طباعه من طبائع العجم...ثم حباه من طبائعهم (أي العرب)، ومنحه من اخلاقهم وشمائلهم، وطبعه من كرمهم وانفتهم وهممهم على أكرمها..وأشرفها وأعلاها.. فكان أحق بذلك النسب..» وهكذا يعتبر اللغة العربية لا النسب أساس عروبته، مضيفاً اليها الطبائع والاخلاق والشمائل.

وبضوء هذا نفهم كيف اعتبر الجاحظ المولى عربياً فيقول « وإذا كان المولى منقولاً إلى العرب في اكثر المعاني ومجعولاً منهم في عامة الاسباب، لم يكن ذلك بأعجب ممن جعل الخال والداً والحليف من الصميم وابن الاخت من القوم».

ويستطرد في التوضيح ويقول: « أن المولى اقرب إلى العرب في كثير من المعاني لأنهم عرب في المدعى وفي العاقلة وفي الوراثة، وهذا تأويل قوله (ص): مولى القوم منهم، ومولى القوم من أنفسهم، والولاء لحمة كلحمة النسب. وعلى شبه ذلك صار حليف القوم منهم وحكمه حكمهم، وبذلك النسب حرمت الصدقة على موالي بني هاشم، فإن النبي(ص) اجراهم في باب التنزيه والتطهير مجرى مواليهم».

وهكذا، وبهذا التحليل، يجعل الجاحظ العربية الرابطة للعرب، والأساس الأول للعروبة، بل ويحلها محل رابطة النسب في المفاهيم القبلية. وهو بذلك يعبر عن التطورات العامة (اجتماعية واقتصادية وسياسية) التي أدت إلى هذا التحول في النظرة ، وكان لانتشار العربية وللتعريب الدور الأول فيه.

وابن المقفع في حديثة عن العرب كأمة يتحدث عن سجاياها وأثر البيئة في طبائعها ويركز على لغتها وما تتميز به.

وللفارابي (ت 335/ 950) اتجاه مماثل في مفهوم الامة. فهو يرى أن التجمع البشري ينتهى إلى الأمم. ويناقش الروابط في الأمة ليذكر رابطة النسب على رأي البعض، ويلاحظ أن مرور الزمن يذهب بها. ثم يورد الرأي الآخر وهو أن مقومات الأمة هي نشابه الخلق والشيم الطبيعية والاشتراك في اللغة واللسان، وأن الأمم تتباين بحصول تباين في هذه الامور الثلاثة.

والفارابي يرجع السمات الطبيعية، أي الخلق والشيم الطبيعية، إلى أثر البيئة الطبيعية والموقع الجغرافي (والفلكي) وما يتصل بذلك من مميزات في الهواء والحياة وانواع النبات والحيوان. ومن الواضح أن اللغة واللسان هما من صنع الإنسان، وأما السمات الطبيعية فهي نسبية. وبعد هذا يميز الفارابي بين الأمة (بمفهوم بشري) وبين الملة (اي اتباع ديانة).

ولاحظ المسعودي (345/ 956) أهمية العوامل الجغرافية في التاريخ، ولاحظ أن السمات الطبيعية والامكانيات الفكرية تتأثر بالأوضاع الجغرافية والظروف المناخية. تحدث المسعودي عن الأمم الرئيسية في التاريخ وعن مقوماتها، فذكر أنها تتميز بثلاثة أمور: بشيمهم (الطبيعية) وخلقهم الطبيعية وألسنتهم، وأعطى البيئة الجغرافية الدور الرئيسي بالنسبة إلى الميزتين الأوليين. وحين تحدث عن كل أمة ذكر مساكنها (البيئة) وأوضح أن كلا منها كانت مملكة واحدة ولسانها واحد. ولكنه يلاحظ ان الوحدة السياسية قد تنتهي إلى تجزئة، إلا أن الامة تبقى واحدة، وهذا يعطي اللسان المنزلة الأولى، رغم تقديره أن اللسان الواحد قد يحتوي على "لغات" تختلف في أشياء يسيرة. كما أنه يميز بين الأمة (بمفهوم بشري) والملة (على أساس الدين).

والمسعودي يعطي الأهمية الأولى للسان حين يتحدث عن العرب. فهو يقرر أن لسان الكلدانيين واحد (أي سرياني) " وهو اللسان الأول، لسان آدم ونوح وإبراهيم"، وأن إسماعيل إنما تكلم العربية حين نشأ بين العماليق وجرهم بمكة. ولذلك يقرر المسعودي " أن إبراهيم لم يكن عربيا ولا اسحق ابنه، وأن ابنه اسماعيل أول من نطق بالعربية وتكلم بها"، وبذلك يوضح عروبة إسماعيل ويجعل العربية أساس الإنتماء إلى العرب. ويلاحظ أن المسعودي يرى أن الأمة بمفهومها البشري تتكون من شعوب وقبائل، وهذا ينسجم مع نظرته التاريخية.

بعد هذا نجد التعريف التاريخي للعرب عند ابن منظور حين يقول: " وكل من سكن بلاد العرب وجزيرتها، ونطق بلسان أهلها، فهم عرب يمنهم ومعّدهم" ، ثم يضيف: " والعرب المستعربة هم الذين دخلوا فيهم فاستعربوا". وهو يدخل من "اقام بالبادية والمدن" في تعريفه، وبذلك يعطي المفهوم الشامل الذي استقر للعرب.

ويأتي ابن خلدون (808/1406) بنظرة تاريخية شاملة. فهو في حديثه عن العرب يراهم أمة لها روابط بشرية، ويميزها عن " الملة" التي تشدها رابطة الدين.

ونظرة ابن خلدون توجب الإشارة إلى اكثر من عامل لتحديد أساس الأمة. فهو يلاحظ أثر البيئة الطبيعية في تحديد نوع المعاش، وفي الوان البشر وسماتهم، وفي عوائدهم واخلاقهم ، بل ويمتد هذا الأثر إلى أحوالهم الدينية.

ويبدأ ابن خلدون بالمفاهيم المألوفة ليتابع التطور التاريخي. فهو يرى أن الأمة العربية تتكون من شعوب وقبائل، ويشير إلى عراقتها إذ تمثل الملك في شعوب منها في التاريخ القديم مثل عاد وثمود والعمالقة وحمير، إلى أن جاءت الدولة لمضر في الإسلام. وإنهيار الدولة ، عنده لا يعني زوال الأمة، بل يعني زوال العصبية في شعب لتظهر في آخر في الأمة، فالأمة باقية والدول تقوم وتزول.

ويعطي ابن خلدون تحليلاً تاريخياً لدور النسب. فهو يرى أن النسب يمكن أن يكون الرابطة الأولى في تكوين الأمة في مرحلة ما، كما هو بالنسبة إلى جيل العرب البدو .

أساس العصبية . وهو يقدر أن النسب لا يعني بالضرورة التناسل من أب واحد، فقد يحصل- في رأيه- تداخل في الانساب بين القبائل بطرق مختلفة مثل الحلف والولاء والالتحاق، وفي جميع الحالات يكتسب الفرد أو الجماعة

النسب الجديد والتزاماته، ولكن يبقى النسب مفهوماً أساسياً. ولكنه لا يقف عند هذا ، بل يرى أن الانساب تضعف تدريجياً بالتحضر والاختلاط بالأعاجم، وتظهر روابط جديدة. وهو يلاحظ أثر نزول العرب في مناطق خصبة وما يؤدي إليه ذلك من اختلاط الانساب، ويتناول استقرارهم في الأمصار بعد الفتح وما رافقه من تطور ليثير أهمية الاختلاط والمواطن. ويبدو أنه انتبه إلى تطور أوسع تجاوز القبلية، اذ برزت فكرة الانتماء إلى المواطن في صدر الإسلام وظهرت مصالح ترتبط بها القبائل جنب النسب . ولكن هذا التطور يمثل مرحلة متوسطة عنده، إذ أن الانساب تضعف تدريجياً بالتحضر والاختلاط وما يرافق ذلك من تحولات إلى أن ينتهي الأمر إلى وضع تفسد فيه الأنساب بالجملة . وهكذا يعطي ابن خلدون النسب أهميته ودوره في مراحل معينة من تاريخ العرب كرابطة للأمة، ولكنه يرى أن التطور الحضري والاختلاط يفضيان إلى تلاشي دوره.

ويولي ابن خلدون اللغة أهمية خاصة. فهو يأخذ بالمفاهيم المألوفة ابتداء، ليذكر ان العرب بائدة وعاربة ومستعربة وتابعة للعرب، ويفسر عروبة هذه الطبقات على أساس اللغة العربية. ويعيد في تفسيره لعروبة العرب المستعربة ما قاله الجاحظ، فهم أولاد إسماعيل، وهو من أبوين أعجميين، إلاّ أنه اتخذ العربية لغته ونشأ عليها ذريته فصاروا عرباً، وبذلك يعتبر اللغة أساس الانتساب للعروبة.

ولا يكتفي ابن خلدون بهذا. فهو يربط بين صفاء اللغة والبداوة، ولكنه بنظر المؤرخ يلاحظ أثر الإسلام وقيام الدولة على العربية، فهي لغة الدين ثم لغة الشريعة، وهي لسان القائمين بالدولة مما يسر لها الانتشار فسادت في أراضي الخلافة وطمست لغات الامم الأخرى وصارت ﷺ لغات الامصار الإسلامية كلها بالمشرق والمغرب لهذا العهد عربيةﷺ كما يقول.

ولكن اللسان العربي فسد بالاختلاط بالأعاجم وتكونت لغة حضرية هي لغة البدو التي ﷺ كانت أعرق في العروبةﷺ. وزاد الأمر تعقيداً بانتقال الملك إلى العجم في المشرق والمغرب، وخاصة بعد تملك التتر والمغول (وهم غير المسلمين) بالمشرق، ففسدت العربية ﷺعلى الاطلاقﷺ. ولعل هذا يصدق على لغة التخاطب. ولكنه يبين أن اللسان العربي كاد يذهب نتيجة هذه الاوضاع ، إلاّ ان ﷺعناية المسلمين بالكتاب والسنة حفظ اللسان العربي وصار ذلك مرجحاً لبقاء اللغة العربيةﷺ. وهكذا تبقى اللغة العربية أساس العروبة.

وهكذا يستند ابن خلدون إلى التحليل التاريخي. فهو يرى أن العرب أمة تتكون من شعوب وقبائل، ويلتفت إلى الصلة بين الأمة والدولة ويبين أن الدولة قد تكون محدودة أو تزول، ولكن الأمة باقية. ويبدأ ببيان أهمية البيئة الطبيعية في تقرير أنماط المعاش والاخلاق والسجايا. ويرى أن النسب- حقيقياً أو فرضياً- مهم للبدو والفلاحين، أي في الفترة الأولى، ولكن دوره يتلاشى في المجتمعات الحضرية. ولكنه يولي اللغة أهمية كبيرة باعتبارها الرابطة الأساسية للأمة، ويلاحظ أثر الإسلام والسلطان العربي في انتشارها وفي التعريب. ولكن اللغة تتعرض للتدهور بتأثير الاختلاط والعجمة، إلاّ أن العربية الفصحى تبقى بتأثير القرآن والسنة. كل هذا يفضي إلى ان اللغة العربية الرابطة الأساسية في الأمة، كما أن الأمة هي الكيان الدائم.

وينتظر بعد هذا أن يتمثل التطور في مفهوم العروبة في الشعر والنثر. ففي الشعر الجاهلي لا نكاد نجد إشارة إلى العرب. وترد الإشارة اليهم في الحوار الذي يروى أنه حصل بين النعمان بن المنذر وكسرى. ويرد ذكر العرب في الحديث النبوي، والأساس فيه النسبة للغة العربية ، وفي إشارات من فترة الراشدين، مثل قول عمر بن الخطاب:ﷺ والأعراب الذين هم أصل العرب ومادة الإسلامﷺ.

وفي العصر الأموي ترد اشارات إلى العرب، بمفهوم النسب، بينما يشير الشعراء عادة إلى القبائل أو إلى عدنان وقحطان. ولكن اشارات قليلة تقرن العروبة باللغة.

وفي العصر العباسي، وخاصة من آواخر القرن الثاني للهجرة وأوائل القرن الثالث، تتكرر الإشارة إلى العرب مقابل العجم، وإلى العروبة بمدلول ثقافي أساسه اللغة. فابن قتيبة يعرب عن دور اللغة في قوله:ﷺ والدليل على أن اصل اللسان لليمن، انهم يقال لهم العرب العاربة ويقال لغيرهم العرب المتعربة، يراد الداخلة في العرب المتعلمة منهمﷺ وقال عبدالملك بن صالح العباسي، حين أخبر عن قتل الأبناء (أولاد الفرس) في الاعراب، ﷺواذلاه، تستضام العرب في دارها ومحلها وبلادهاﷺ

وفي رسائل بديع الزمان الهمذاني (398\1008) حوار حول العرب والعجم وتفضيل للعرب وتأكيد لسجاياهم وفضائلهم.

وأكد الزمخشري نسبة العروبة إلى العربية وقال دفاعاً عن العربية: «والله أحمد، على أن جعلني من علماء العربية وجبلني على الغضب للعرب والعصبية»، ثم أضاف «ولعل الذين يغضون من العربية ويضعون من مقدارها ويريدون أن يحفظوا ما رفع الله من منارها، حيث لم يجعل خيرة رسله وخير كتبه في عجم خلقه ولكن في عربه».

ولاحظ البيروني (443هـ\1051م)، كالزمخشري، صلة العروبة بالإسلام ، وارتفاع شأنها به، فقال: «ديننا والدولة عربيان، وتوأمان، يرف على أحدهما القوة الآلهية، وعلى الآخر اليد السماوية» ثم يبين أن العربية لغة الإسلام والثقافة فيقول: «وإلى لسان العرب نقلت العلوم من أقطار العالم فازدانت وحلت في الافئدة..»، وبعد أن يذكر أن كل أمة تستحلي لغتها، ميز العربية قائلاً: «والهجو بالعربية أحب الي من المدح بالفارسية، وسيعرف مصداق قولي من تأمل كتاب علم قد نقل إلى الفارسي كيف ذهب رونقه..وزال الانتفاع به..»

وفي الشعر العباسي ترد اشارات إلى العرب و تذكر بمزاياهم ومجدهم. فكثيراً ما تغنى المتنبي بالعرب وأشاد بهم، فهو يقارن بين العروبة والعجمة في شعب بوان قائلاً:

ولكن الفتى العربي فيها   غريب الوجه واليد واللسان

ويشيد بشجاعة العرب:

تهاب سيوف الهند وهي حدائد   فكيف إذا كانت نزارية عربا

ويقول متبرماً بتسلط الاعاجم:

وإنما الناس بالملوك وما   يفلح عرب ملوكهم عجم

وهو يمدح سيف الدولة لأن انتصاراته للعرب:

رفعت بك العرب العماد وصيرت   قمم الملوك مواقد النيران

أنساب فخرهم اليك، وإنما   أنساب أصلهم إلى عدنان

ويخاطب أبو الفرج الببغاء سيف الدولة، ناظراً إلى العرب:

إذا العرب لم تجز اصطناع ملوكها   بشكر تنادت في سياستها العجم

وتستمر الإشارة إلى العرب والاعتزاز بهم وبمزاياهم في الشعر عبر العصور. يقول سبط ابن التعاويذي (583هـ\1118م):

يا ابنة القوم كيف ضاعت عهودي   فيكم والوفاء في العرب دين

ويقول الأمير أبو المرهف نصر النميري في مدح الوزير ابن هبيرة (ت 588):

أذكى الوغى وتصلاها بمهجته   حتى أقام عمودي دولة (العرب)

ويخاطب الوزير الذي شفي من مرضه:

فلتشكر النعمة العليا لذاك على   أحيائها (العرب العرباء) و(العجم)

ويقول صفي الدين الحلي (ت 752 هـ\ 1351م):

سلي الرماح العوالي عن معالينا   واستشهدي البيض هل خاب الرجا فينا

ويقول بعد البرم بالظلم:

إليك رسول الله اشكو جرائماً   ....

وغالب ظني بل يقيني انها   ستمحى وأن جلت وأنت سفيرها

لأني رأيت العرب تخفر بالعصا   وتحمي إذا ما أمها مستجيرها

ويقول محمد صالح الكواز أثر حادث كربلاء سنة 1842:

أيملك أمر العرب من لا أبا له   ولم ينمه منهم نزار وخندف

....

وما لبني الأحرار إلاّ ابن حرة   يغار عليهم أن يضاموا ويأنف

- وقد انسحب هذا المفهوم للعروبة ولمزاياها إلى الإطار الشعبي، كما يتبين من القصص الشعبي مثل سيرة (أو تغريبة) بني هلال، وبعض قصص ألف ليلة وليلة. وفي ألف ليلة وليلة تمجيد للعروبة، وتبيان لمزايا العرب وسجاياهم، وتنوية بفتوحاتهم .
ومن المنتظر ان تكون الصلة وثيقة بين الإسلام والعروبة في الثقافة الشعبية وان تبقى كذلك.
- أن تطور الآراء يعبر عن تحول في الظروف وفي المفاهيم. ففي مجتمع صدر الإسلام الذي تمثل بالدرجة الأولى في مراكز عربية تجمع بين أصول حضرية وبدوية، كان العمود الفقري المقاتلة والسلطة بيد العرب. وفيه أتجه الاشراف وعرب المدن إلى ملكية الأرض. وكانت العشيرة الوحدة الاجتماعية ، فكان ذلك وراء التحاق المسلمين من غير العرب في المدن والقبائل في إطار الولاء.
وبينما كان المفهوم القرآني يعتبر اللغة العربية أساس النسبة للعرب، كان المفهوم القبلي يعتبر النسب أساس الانتماء. وساد المفهوم القبلي ابتداء وأكد على النسب، ولكن ذلك لم يطمس المفهوم القرآني.
وتخلل هذه البيئة وبالتدريج مؤشرات لها دلالتها ، منها: تعريب يتسع باستمرار في المدن لمجموعات من الموالي، باتخاذها العربية - وخاصة بعد تعريب الدواوين - ومشاركتها في الثقافة ، واتجاه جماعات متزايدة من العرب- بعد تحديد التسجيل في الديوان — إلى المهن مثل التجارة ولحد ما الزراعة ، وتكون طبقة من الملاكين الكبار وأثر ذلك على القرى، وتحول المراكز العربية بالتدريج إلى حياة حضرية وإلى مراكز للدراسات العربية الإسلامية وضعت إطار الثقافة العربية. هذا إلى انتشار الإسلام ، وازدياد عدد الموالي من جهة، وتغلغة في الحياة العربية من جهة أخرى.
هذه التحولات تطلبت تغييرات في البيئة العامة، فجاءت الثورة العباسية لتؤكد مشاركة الموالي في السلطة والجيش على أساس إسلامي، مع رفض العصبية القبلية، وتقليص العرب في الديوان ليتجهوا إلى التجارة والأهم من ذلك إلى الانتشار في الريف وتعريبه بالتدريج. وجاء إسقاط العرب من الديوان ليركز اتجاه العرب إلى الزراعة والتجارة والمهن. وتلا ذلك نمو المدن وربط الريف بصورة أوثق بالمدينة ، السوق العظمى له. ورافق ذلك، التحول الاقتصادي المتمثل في تركيز طبقة الملاكين الكبار، وظهور طبقة التجار لتلعب دوراً رئيساً في الحياة الاقتصادية، يقابل ذلك توسع العامة في المدن ، وظهورها قوة جديدة في حياتها ، والانقسام الاجتماعي بضوء الاوضاع المادية.
ورافق ذلك مؤشرات أخرى منها توسع التعريب في المدن، وتعريب الريف بالاختلاط والمصالح المشتركة،واتساع الثقافة العربية وتعمقها لتمثل الكثير من تراث الحضارات السابقة، والصراع الثقافي والديني في المجتمع مع ارتباط الإسلام بالعروبة والالتفات إلى التراث الثقافي العربي. هذا إضافة إلى عودة التباعد بين البدو والحضر (في القرن الثالث) وعودة الصراع التاريخي بينهما. وكل هذه أدت إلى تكوين مفهوم أوضح للعروبة، فلم تعد تستند إلى النسب، بل صارت قاعدتها اللغة والثقافة وما يتصل بها من قيم، وهو مفهوم استقر عبر العصور.
هكذا تحدد مفهوم العروبة على أساس ثقافي لا عنصري، واكتسب ديناميةً تتحدى التجزئة، سياسية أو جغرافية. ومع أن إطار الثقافة العربية وضع في صدر الإسلام،إلاّ أن فترة تكوين الثقافة العربية الإسلامية تجاوزت فترة الوحدة السياسية لبلاد الخلافة. وهذا يعني أن تكوين الأمة العربية تاريخياً في الإطار اللغوي الثقافي لم يقترن إلاّ جزئياً بفترة وحدتها السياسية.
ويلاحظ بعد هذا أن التعريب الشامل، أو اتساع إطار العروبة، لم يأخذ مداه الطبيعي إلاّ بعد تعريب الريف. ولم يكن ذلك لإنتشار العرب وحسب، فالإسلام واللغة العربية كانت مهمة، والتراث الحضاري (وبخاصة اللغوي) له أثره.
ولكن التعريب لم يتم في بلاد انتشر فيها الإسلام ووجدت فيها جماعات من العرب وكانت من أراضي الخلافة، مثل إيران والبنجاب والأندلس. وهنا يلاحظ أن العرب فتحوا هذه البلاد تحت لواء الإسلام ، وكانت المواجهة العسكرية بينهم وبين سكانها مباشرة (بينما كانت المواجهة مع الساسانيين والبيزنطيين بالنسبة للعراق والشام ومصر ولحد كبيرشمال افريقية)، وقضوا على الدول القائمة فيها فبقيت ذكريات المواجهة قائمة لدى أهلها.

وعزز ذلك في نفوس أهلها وجود ثقافات متأصلة ولغات بعيدة عن العربية. ونشأ عن ذلك، وبمرور الزمن وعي خاص ومحاولة لتأكيد التراث عن طريق اللغة القومية أو غيرها. ويلاحظ بعد هذا أن العرب اقتصروا على التجمع في مراكز مدنية متباعدة، وهم أما مقاتلة أو ملاكو أراضٍ أو تجار فبقوا مجموعات متباعدة وسط بحر السكان الاصليين. ولن نغفل نقطة أخرى، لاحظها ابن خلدون، وهي ارتباط انتشار العربية بالإسلام وبالسلطان العربي، وأن تراجع هذا السلطان قلص مجال العربية وحد من التعريب. وإذا كانت الفارسية استعملت في الشعر والنثر منذ آواخر القرن الثالث الهجري، فإن ظهور العناصر التركية بعد قيام السلاجقة (القرن الخامس) أدى إلى ظهور لغة اخرى في دار الإسلام هي التركية (لغة الدولة العثمانية بعدئذٍ).

وإذا كان للبدو في بعض الفترات والأماكن دور في تعريب الريف- كما في شمال افريقية- فإن عرب المدن قاموا بدور حيوي في التعريب اللغوي والثقافي.

وكان نصيب الكتاب والمفكرين والمؤرخين أن يعرضوا هذا المفهوم الثقافي للعروبة، مع الاعتراف بأثر البيئة في شيء من التنوع في نطاق الوحدة، وهذه ناحية جديرة بالتأمل والفهم حين ننظر إلى المستقبل.

ويحسن ان نتوقف هنا لنتأمل تطور الوعي العربي. إذ تبين من الدراسة ان الوعي العربي بدت بوادرة في اواخر العصر الجاهلي – وأن كان مرتبكاً- وتمثل في بعض النواحي كاللغة والأدب والأسواق والقلق الديني. ثم بدا متوثباً خلال الحركة الإسلامية، وبانت خطوطه بالتدريج – إذ توحد العرب سياسياً، وكونوا دولة عربية في سلطانها ورجالها، وحملوا رسالة الإسلام بالفتوح . وتوازت الرسالة مع العروبة فترة طويلة، وارتفع شأن العربية، وبدت لدى العرب جهة عربية في حركة التعريب، ثم في تكوين ثقافة عربية إسلامية شاملة.

وكان الدور الرئيسي لإشراف القبائل وعرب المدن. كانت القيادة لعرب المدن (والاشراف) وكان جل المقاتلة من رجال القبائل، وصار هؤلاء عامة سكان الأمصار، ولم تكن بينهم طبقات ابتداء، كما أن الإسلام أكد المساواة، فكانت الحركة العربية الإسلامية الأولى حركة شعبية شاملة. ولكن الغرور القبلي والعصبية العربية صارت عوامل قلق في المجتمع بعد انتشار الإسلام وتغلغل العقيدة، وحصول تطورات اجتماعية واقتصادية واسعة، وخاصة بعد ان اتجه الاشراف وعرب المدن تدريجياً إلى ملكية الأرض، مما أدى – مع عوامل اخرى- إلى ظهور الملكيات الكبيرة وقيام فجوة بين الاشراف وعامة القبائل،وبالتالي ظهور ارستقراطية عربية تستند إلى النسب والملكية وهي بنفس الوقت عماد السلطة وممثلة الوعي أمام العامة والشعوب الاخرى.

وحاول العباسيون تأكيد المبادئ الإسلامية، واشراك الشعوب الأخرى في الإدارة، ولكنهم واجهوا قيام سلسلة من الثورات الإيرانية، والاحتكاك بين العرب والفرس في المركز، وظهور الحركة الشعوبية. وانتهى عصرهم الأول بتسلط الجند التركي، واضعاف الخلافة، ثم التجزئة السياسية.

ولكن الوعي العربي اتضح ورسخ اكثر من قبل، فإذا خالطت هذا الوعي مفاهيم النسب والغرور القبلي في صدر الإسلام، فإن هذه المفاهيم تلاشت بعد ذلك ليتخذ الوعي العربي مفهوماً لغوياً وثقافياً. ويلاحظ أن توسع النشاط الاقتصادي، التجاري والزراعي خاصة، أدى إلى ظهور فئة الملاكين والتجار، وبدا التباين الاجتماعي قوياً بين الأغنياء اصحاب السلطة وبين العامة (بصرف النظر عن أصولهم البشرية)، وبرز دور المال في العلاقات الاجتماعية، وفي هذه الفترة استقرت فكرة العروبة على أساس الثقافة.

هذا التطور اكسب الوعي العربي شمولاً لم يكن له من قبل، وخاصة بعد أن تقلص السلطان العربي منذ سيطرة الجند التركي، ثم بعد أن ضرب هذا السلطان بالغزو البويهي (334 هـ\ 946 م)، ثم السلجوقي (447 هـ\ 1055م)، إذ أدى ذلك إلى إبعاد العرب عن السلطة مما أدى إلى توسيع القاعدة الشعبية. وكان لذلك أثره إذ تمثل الوعي في حركات شعبية، ضد الأجانب المتحكمين وضد الأوضاع العامة.

لقد برز دور العامة في المدن الكبرى، خاصة بغداد، واتسعت اعدادها منذ آواخر القرن الثاني \ الثالث . ولم تكن العامة منظمة على العموم إلا أنه ظهرت فيها منظمات شبه عسكرية - العيارون والشطار والفتيان – ويبدو مما توفر من معلومات قليلة عنهم في هذه الفترة أنهم وقفوا بجنب الخلفاء حين تعرضوا لهجوم خارجي. ومن ذلك تطوع العامة والعيارون ببغداد بجموع كبيرة للدفاع عنها ونصرة الخليفة الأمين ضد

قوات طاهر ابن الحسين الخراسانية التي تحاصر بغداد. ولما قتل الأمين وعمت الفوضى في بغداد سنة (201 هـ) قامت جماعات من العامة بالسيطرة على الوضع وحفظ النظام والأمن في المدينة. وتكرر دفاع تنظيمات العامة عن بغداد سنة (252 هـ \ 865 م) حين وقف العيارون والشطار جنب المستعين ضد القوات التركية المحاصرة لها. ولما حاول المهتدي أن يحد من سلطان الجند التركي في سامراء واصطدم بهم سنة (256 هـ\ 870 م) هبت العامة لنصرة الخليفة. كان دور العامة محدوداً وعفوياً في القرن الثالث وأوائل الرابع، ولا يخفى أن سلطة الخليفة لا تزال قائمة لحد ما، ولما فقد الخلفاء عملياً سلطانهم للبويهيين ثم السلاجقة، توسعت تنظيمات العامة وقواعدها.

ازداد نشاط العامة في الفترة بين القرنين الرابع والسادس للهجرة، كما يبدو من حركات العيارين والشطار ،وبينهم أهل الصنايع والحرف والباعة، وانضم اليهم جماعة من أرستقراطية الأمس بعد أن فقدوا مكانتهم وتدهورت أحوالهم المعاشية. وكانت للعيارين والشطار مبادئ أخلاقية كالمروءة والرفق بالضعفاء والفقراء، كما كانوا يعتزون بالشجاعة والسخاء . وكانت حركات العيارين والشطار تتجه للوقوف في وجه ممثلي السلطة ولمهاجمة الأسواق والتجار والشخصيات الكبيرة ومن المنتظر أن يصحب اعمالهم بعض الفوضى لضعف التنظيم، ولكن دورهم في الحياة العامة كان كبيراً. ثم تأثروا بالصوفية من حيث التنظيم، والمبادئ، وصارت هذه المنظمات تؤكد على القيم الدينية والخلقية من جهة وعلى الفروسية من جهة اخرى، وغلب عليها اسم الفتوة.

تمثل الوعي في منظمات العيارين والفتيان التي توسعت كثيراً، وازداد نشاطهم بصورة ملحوظة. واستهدفت هذه المنظمات مواجهة الظلم الذي نشأ عن تدهور الجهاز الحكومي، وتوفير الأمن ، ومقاومة التسلط الأجنبي، وذهبت أحياناً للتطوع للقتال ضد البيزنطيين. وكان طبيعياً أن تقف السلطة الحاكمة، بويهية وسلجوقية، موقفاً عدائياً من المنظمات الشعبية وأن تحاول تشويه دورها. ومع ذلك كان الطامحون يحاولون الاستعانة بهم ضد السلطة القائمة كما حصل سنة 334 هـ وسنة 363 هـ.

عمت الفتوة القسم الشرقي من البلاد الإسلامية، وظهرت حركة موازية لها في الشام وبلاد الجزيرة الفراتية منذ أواسط القرن الرابع الهجري \ العاشر الميلادي، وهي حركة الأحداث واستمرت إلى القرن السادس، وقد نشطت في دمشق وحلب، وظهرت في مدن أخرى. وكوّن الاحداث قوة شعبية واتخذوا موقفاً عدائياً أو سلبياً من الأجانب والسلطة. ونجحوا احياناً في فرض سيطرتهم وتولية رؤساء للمدن منهم، مثل آل الصوفي في دمشق وآل بديع في حلب. وكان للأحداث تنظيم شبه عسكري كما كان للعيارين. ولكن لم نجد لهم الاطار الفكري الذي نراه للعيارين الفتيان.

لم يقتصر الوعي على منظمات الفتوة – التي كانت شبه عسكرية، بل تمثل في تنظيمات مهنية لأصحاب الصناعات والحرف، وهي الاصناف.وكان غرض هذه المنظمات تحقيق التضامن بين أصحاب المهنة، وحماية الصناع أحياناً من تجاوز رجال السلطة ، وحفظ سوية الانتاج، وضمان الأسواق له. ويلاحظ أن المهن كانت مفتوحه للمسلمين وغيرهم، وللحرفيين في رابطة المهن (إضافة للغة) أساس مشترك. ومع ان هذه تنظيمات مهنية، إلاّ أنها كانت تشارك في حركات العامة خاصة عند اضطراب الأمن أو وقوع هجوم خارجي. هذا إلى أنها كانت تشارك في بعض المناسبات العامة بصفتها المهنية، وكان للاصناف تنظيمها الداخلي ودرجاتها ومراسيمها.

وكانت السلطة تشرف على الأصناف بواسطة المحتسب، إذ ينتظر منه أن يتأكد من سلامة الأوزان والمقاييس والمكاييل، وأن يمنع الغش في الصنعة، والتطفيف والبخس في الكيل والوزن ، وأن يضمن مراعاة أهل الصنايع للأداب العامة. وبعد هذا فإن النظرة إلى أهل الصنايع والحرف لا تخلو من شك وحذر، ومن اتهام أحياناً، لمشاركتهم في النشاط العام في المدينة عند اضطراب الأمن أو عند تعرضها للغزو، أو لاتصال بعضهم بالدعوة الفاطمية مما يفضي إلى فرض العقوبات.

وبصورة عامة كان موقف البويهيين والسلاجقة موقفاً عدائياً من المنظمات الشعبية. وساعد على ذلك أن توسع حركة العيارين والفتيان أدى إلى تعدد فئاتها وأحزابها وإلى الخلافات بينها على أسس مذهبية وغيرها.

ولما انتعشت الخلافة العباسية في آواخر القرن السادس الهجري \ الثاني عشر الميلادي ورفعت كابوس السلاجقة، أدركت أهمية المنظمات الشعبية ومجالاتها في الحياة العامة، وأفضى ذلك إلى الاتفاق بين الخلافة وبين منظمات الفتوة،ابتداء بالناصر لدين الله.

يبدو أن الناصر لدين الله دخل الفتوة سنة 578 هـ \ 1192- 3، وانتهى إلى رئاستها سنة 604 هـ. ولاحظ الناصر ما بين فئات الفتوة من خلاف، واستمرارها في التجاوز على موظفي الدولة، فقرر سنة 604 هـ \ 1207م توحيد منظمات الفتوة، وتعزيز تماسكها، ورفع سيرتها الادبية والخلقية، وأصدر منشوراً بذلك. ترأس الناصر لدين الله حركة الفتوة، وسعى لنشر تنظيماتها في البلاد الإسلامية، فأرسل ممثلية سنة 607 هـ \ 1210 م إلى الأمراء المسلمين، ومنهم الأيوبيين في الشام ومصر، وسلاجقة الروم ، ليشربوا كأس الفتوة على يده، فاستجابوا له، وصار مرجع تنظيمات الفتوة. لقد أدرك الناصر لدين الله أهمية تنظيمات الفتوة في أحداث نهضة جديدة إذ حاول أن يجعل منها تنظيمات فروسية تشبع فيها القيم الخلفية السامية، وحاول أن يكون جبهة تقف في وجه التسلط التركي والتهديد الخارجي الصليبي والمغولي.

هكذا أصبحت تنظيمات الفتوة والسلطة في خط واحد. واستمر هذا الاتجاه في رعاية الفتوة بعد الناصر لدين الله وخاصة زمن المستنصر، الذي كان يفتي الملوك والأعيان بطريق الوكالة. وكان نور الدين زنكي أحد من شرف بلباس الفتوة (سنة 634 هـ) في زمنه، وينتظر أن يكون للفتوة دور في الجهاد ضد الصليبيين وجاء الغزو المغولي فقضى على الخلافة العباسية، وقطع خط الوحدة الشعبية الرسمية، بل وكافح حركة الفتوة، لتعود إلى صفتها الشعبية وإلى عداءها للسلطة. ويبدو أن الفتوة استمرت زمن المماليك في مصر والشام ابتداء بالملك الظاهر بيبرس الذي دخل الفتوة في الخط الناصري (سنة 659 هـ) .

وانتشرت الفتوة في بلاد الروم أيام الخليفة الناصر. وقد أشار ابن بطوطة إلى تنظيمات الاخية والفتيان وذكر بعض مفاهيمهم، وجلهم في الأصل من اصحاب الصنائع . ويبدو من كتب الفتوة المتأخرة أن جميع الصنائع والحرف تأثرت تنظيماتهم بمفاهيم الفتوة.

أن الموجة المغولية لم تقض على تنظيمات الفتوة، إذ استمر نشاطها وخاصة على الحدود، إذ يبدو أن تنظيمات أهل الصنائع والفتوة (في الأناضول) تحولت إلى تنظيمات عسكرية لها دستور اخلاقي نذرت نفسها للجهاد ضد الغزاة ، وجعلت من حرب الطغاة وإشاعة الأمن والنظام شعاراً لها.وقد يكشف البحث عن دور كبير لتنظيمات الفتوة وقيمها في الجهاد ضد الصليبيين، كما كشف عن دور التنظيمات الحرفية المتأثرة بالتصوف في نشأة الإمارة العثمانية وتوسعها أمام البيزنطيين.

ويلاحظ أن فترات التحكم الأجنبي وركود الثقافة أربكت مفاهيم الوعي، وحدت من توثبه. ولكن مقوماته ظلت في الأرث الثقافي لتظهر من جديد في حركة النهضة في العصر الحديث. لقد بقيت العربية قاعدة للعروبة ، وبقي الأرث الثقافي قاعدة مشتركة، وهو يحوي فكرة الأمة العربية بمفهومها الثقافي ويربط العروبة بالإسلام. ومن هذه الجذور وفي نطاق تحديات داخلية وأفكار خارجية ظهر الوعي الحديث ليتجه من العروبة بمفهوم ثقافي اجتماعي إلى العروبة بمفهوم سياسي قومي.

بناء مؤسسة الدولة في الإسلام(لخ)

د. نزار عبد اللطيف الحديثي

تركزت جهود الرسول ﷺ على بناء الأمة العربية وتكوين وعي عام بها وبخصائصها وبعقيدتها الإنسانية، واستطاع بما يتمتع به من مزايا قيادية وقدسية، تسيير الأمور بشكل مباشر حتى تحرير مكة، غير أنه اضطر للاستعانة بمن يساعده من الصحابة لا سيما في المناطق البعيدة عن المدينة فبدأت تظهر بعض مؤسسات الدولة وكلما امتد نطاق تحرير الأراضي خارج المدينة كانت تظهر الحاجة لنمو هذه المؤسسة أو تلك، ومع أن أول أشكال الإدارة ظهر بعد تحرير خيبر سنة 7هـ حيث استخدم الرسول ﷺ الصحابي عبد الله بن رواحة، إلا أن الصورة تعقدت بعد تحرير مكة وقدوم وفود العرب تعلن دخولها في سلطة الرسول ﷺ مما أدى إلى اتساع سلطة المدينة وشمولها أطراف جزيرة العرب، ولما كانت الأطراف البعيدة عن المدينة حديثة العهد بسياسته، وقد دخلت في الدين الجديد في وقت متأخر، ولما تتفقه فيه أو يكتمل إيمانها، فقد كان يحتاج إلى من يطبق سياسته ويعلمهم القرآن وأحكام الدين ومبادئ الدولة الجديدة وجمع الصدقة، وهذا يفسر عدم إجرائه أية تغييرات في أوضاع القبائل باستثناء بعض التغييرات الطفيفة وحتى أولئك الصحابة الذين سماهم الرواة عمالا له في مكة وحضرموت واليمين وعمان والبحرين كانوا مسؤولين عن تطبيق سياسته في المناطق التي ذهبوا إليها، ولم يكونوا عمالا بالمعنى الإداري أو السياسي لا سيما في المناطق التي فيها أوضاع غير طبيعية، هناك إشارات إلى نشأة بعض مؤسسات الدولة ففي الروايات التي تحدثت عن استقبال الرسول ﷺ للوفود يشار إلى دور بعينها كانت تقوم بإيواء الوفود وتقديمها إلى الرسول ﷺ ولما توفي الرسول ﷺ اختلفت الأوضاع فخليفته أبو بكر الصديق رجل ليس إلا، صحيح أنه يستند إلى نفس المبادئ غير أنه ليس كالرسول ﷺ وهذا يكفي لأن نفترض حدوث اختلافات، أكدها الخليفة نفسه في خطبته فيما قال مخاطباً المسلمين يوم بيعته.

﴿إني قد وليت عليكم ولست بخيركم﴾ فهو أحد الجماعة، إذن، وفضله يتلخص في أنه انتدب خليفة وأن له سبقا في الإسلام، وأن قيادة الدولة سوف تبتعد عن طابعها السابق وتتجه إلى الواقعية بمعنى الممارسة الدنيوية للسياسة، طالما أن القائد ليس رسولا وهي تعتمد بشكل مباشر على رضاهم والخليفة يحتاج إلى تعاونهم معه لتسيير أمور الدولة لهذا حرص على أن يؤكد جوهر سياسته وسمتها الأساسية (الشورى)، غير أن ديمقراطيته كانت منطلقة من تمسك شديد ودقيق بفلسفة مركزية في إدارة الدولة وقيادتها أقرب إلى المركزية الديمقراطية وباستثناء هذا المبدأ فإن الخليفة لم يجر أية تغييرات جوهرية وحتى رجاله كان معظمهم تقريباً ممن عمل في عهد الرسول ﷺ.

واجهت الدولة أحداثاً انشقاقية وردات ازدادت حدتها بعد وفاة الرسول ﷺ، وجعلت مهمة تثبيت السلطة السياسية للأمة والدولة هي المهمة الأولى، ولقد نجح الخليفة الأول في القضاء على الحركات الانشقاقية والمرتدة لصالح المبادئ والدولة، غير أن إخضاع المرتدين لم يكن يعني أنهم أصبحوا موضع ثقة الدولة أو رضاها، بعدما أحدثوه من مشاكل، وهو أمر طبيعي، فاستسلامهم لم يكن يعني إسلامهم أو إيمانهم بالمبادئ لذلك نجد الخليفة يفرض عليهم العزل الاجتماعي والسياسي ولا يستخدمهم في الأمور الرئيسية كحروب التحرير في بدايتها مثلا، وفي سنة 13هـ توفي الخليفة أبو بكر في 22 جمادى الآخر وبويع عمر بن الخطاب بالخلافة وكان واضحاً أن استقرار الأمور في جزيرة العرب يهيئ لمزيد من الجهد العسكري في جبهات التحرير وشكلت الاستعدادات لمعركة اليرموك ونشاط جبهة العراق بداية اتساع نطاق عمليات التحرير وضرورة تنظيمها،

---

[1] د. نزار عبد اللطيف الحديثي، الأمة والدولة في سياسة النبي ﷺ والخلفاء الراشدين.

وظهرت الحاجة إلى مزيد من المقاتلة وظهرت الحاجة إلى شكل من أشكال العلاقة بالأراضي المحررة يستوعب المستوى الجديد من التطور الاجتماعي والاقتصادي فيها، غير أن الخلافة كانت مطالبة بإيجاد حل للأوضاع الناجمة عن الردة، حلاً ليس استخدامياً إنما هو اندماجي، ونقل مفهوم الأمة والمبادئ الأساسية للدين والمقاييس الاجتماعية الجديدة إلى التطبيق الفعلي واقعا في شكل دولة. لذلك عندما ولي الخلافة الخليفة عمر بن الخطاب باشر مهمة بناء الدولة مستخدماً المشاركة في حروب التحرير صيغة لاحتواء العرب كلهم في الأمة الجديدة وأساسا في عملية بناء الدولية الجديدة.

فلسفة بناء الدولة:

كان مفهوم عمر للدولة يستند إلى الإيمان بوحدة الأمة وعقيدتها، لذلك حرص على بناء الدولة أن تكون دولة الأمة والعقيدة في جميع مفاصلها. وإذا كان مفهوم الأمة قد استقر منذ عهد الرسول ﷺ وهو في طور احتواء العرب، فإن بعض جوانبه كانت تحتاج إلى إنضاج أكثر لا سيما بعد حركة الارتداد التي قام بها بعض أنصار القديم، وضرورة استيعاب الدولة مفهوم الأمة ومبادئها، وتحويل هذه المبادئ إلى سياسة وتقاليد. كانت خطة عمر في إنضاج مفهوم الأمة على النحو التالي:

1- تحسين الموقف الاجتماعي للمرتدين باستخدامهم في مهام الدولة (حروب التحرير) والانتقال بهم من خلال ممارسة الجهاد والتفاعل مع سياسة الدولة في المجالات الأخرى، من الاستخدام إلى الاندماج، فالجهاد في فلسفة الدولة وعند عمر بالذات كان محاولة لوضع القبائل العربية في حالة حمل لرسالة الأمة ومن ثم احتواء تلك القبائل، لذلك نجد الخليفة يستخدم هذه القبائل على نطاق واسع في حروب التحرير في العراق ومن ثم يوصي بهم للذي يأتي من بعده وصيته المشهورة ﴿أوصيه بالأعراب خيراً فإنهم أصل العرب ومادة الإسلام﴾.

2- إخراج الأديان من جزيرة العرب. لا شك أن مفهوم الأمة على ما أرسي في عهد الرسول ﷺ كان يقوم على أساس أمة العقيدة، وعلى هذا الأساس كان الخليفة يرى أن إبقاء الجزيرة وهي البؤرة القائدة لدولة الوحدة تحوي فيما تحوي أناساً يدينون بغير عقيدة الأمة، إخلال بمفهوم الأمة وضرورات البناء السوقي لدولتها، وعلى هذا الأساس اتخذ قراره بإجلاء الأديان الأخرى من الجزيرة على قاعدة (لا يجتمع ببلاد العرب دينان) فأخرج أهل نجران وأسكنهم نجران الكوفة وأخرج أهل خيبر كذلك.

3- وضع التقويم العربي تقويماً للعرب، مبتدئاً بهجرة الرسول ﷺ من مكة إلى يثرب لأنها مثلت بالنسبة إلى الأمة بداية المستقبل الذي تتطلع إليه، فقال عمر ﴿الهجرة فرقت بين الحق والباطل فأرخوا بها﴾ ويعكس الحوار بين الصحابة في محاولتهم اختيار بداية للتقويم، وتداولهم في التقاويم الشائعة، ورفضهم لها واستقرارهم على التقويم الهجري، وعيا بالتمييز القومي للأمة، وإلى جانب هذه الأسس العامة لإنضاج مفهوم الأمة بدأت تطبيقات عمر لتنفيذ هذه الفلسفة في جانبين أساسين:

الأول: البناء الإداري للدولة.

الثاني: رسم السياسة الاقتصادية.

أولاً- البناء الإداري للدولة:

نفذ عمر بن الخطاب تصوره للبناء الإداري للدولة على النحو التالي:

1- تمصير الأمصار، أي تقسيم الدولة وحدات إدارية كبرى، وكانت هذه الوحدات في عهده هي: (المدينة والبحرين والبصرة والكوفة والشام ومصر والجزيرة) وتحديد وظائفها الإدارية (العامل، القاضي، صاحب الخراج).

2- تدوين الديوان، أي تسجيل المقاتلة وتنظيماتهم ورواتبهم، فقد اتخذ الخليفة لقب أمير المؤمنين وهو لقب

يجمع بين عقيدة الأمة (المؤمنين) وبين الطبيعة العسكرية (أمير) وبموجبه أصبحت الأمة بأكملها جيشاً والخليفة قائدها، فهذا اللقب يعني أن الخلافة أعلنت التعبئة الاجتماعية العامة (نظرية الأمة في الحرب).

3- فرض العطاء وهو مقدار الراتب الذي يدفع للمسلم، وقد اتبع عمر في العطاء تقليدا يقضي باعتماد المبادئ مقياسا لتقويم المؤمنين، ويظهر ذلك جلياً بقوله المشهور: "الرجل وبلاؤه في الإسلام، والرجل وقدمه في الإسلام، والرجل وغناؤه في الإسلام والرجل وحاجته". وقد وضع الخليفة في مقدمة الصحابة آل بيت الرسول ﷺ.

كانت مؤسسة الدولة في نظر عمر الوسيلة الأجدى للوصول إلى احتواء الأمة في الجزيرة العربية والأراضي المحررة احتواء عقائدياً تاماً، لأنه عد الدولة البناء المادي للأمة، ولما كانت الأمة بازاء مهام تاريخية لم تنجز بشكل تام، اعتمد بناء الدولة الجديدة من خلال إنجاز الأمة مهامها التاريخية. وتحددت علاقة المؤمن بالدولة من خلال "الجهاد" الذي هو عملية وضع العرب في حمل دائم لرسالة الأمة، بحيث يتجاوزون قبليتهم، وبما أن الإنسان المقاتل له حقوق وأن حركة الحياة اليومية تهدف إلى الارتقاء به، فقد أصبحت الدولة مسؤولة عن تأمين معيشته، فوضع هذا الغرض نظام الرواتب، وهذا النظم أعطى للإنسان العربي شعورا بالاطمئنان إلى الحياة والاستقرار، فهو يمتلك أول مرةٍ مورداً دائماً يحصل عليه من خلال علاقات وممارسات ترتبط بأكملها بمصلحة عليا، وحركة كونية شاملة، لا القتال ولا الغزو من أجل العيش كما كان يفعل قبل الإسلام. وإن المنظم لحياته اليومية دولة لها عقيدة، وبمقدار استقرار الدولة وانتشار عقيدتها وتحقيق أهدافها تستمر الحياة الجديدة، والعكس صحيح. وقد أدرك الخليفة خطورة ودقة هذه المعادلة واحتمال تحول الدولة إلى طرف متسلط تستغل هذه العلاقة لمصلحتها، لذلك وضع الخليفة نظاماً دقيقاً لشكل عملها، وعلاقته بالمواطن. فهذه الدولة تقوم على اللامركزية في إنجاز الهدف العام لها، وإن العامل يمارس هذه السياسة في ولايته محكوماً بمشورة المسلمين الأول في ولايته، والخليفة الذي يشرف على تنفيذ السياسة العليا للدولة هو أيضاً محكوم بمشورة المسلمين الأول في مركز خلافته، لأن الخليفة الذي هو رأس السلطة محكوم برضا الأمة، فالدولة إذن تخدم الأمة ولا تستعلي عليها، "إن الناس لم يزالوا مستقيمين ما استقامت لهم أئمتهم وهداتهم"، "الرعية مؤدية إلى الإمام ما أدى الإمام إلى الله فإذا رتع الإمام رتعوا"، لذلك كان التركيز على مبدأ الخدمة العامة من خلال المنصب "لا تضربوا المسلمين فتذلوهم ولا تحرموهم فتكفروهم ولا تجمروهم فتفتنوهم ولا تنزلوهم الغياض فتضيعوهم".
"أيها الناس إني لم أبعث عمالي عليكم ليصيبوا أبشاركم ولا من أموالكم إنما بعثتهم ليحجزوا بينكم وليقسموا فيئكم بينكم".
ومن هذا المنطلق فرض على عماله في أجهزة الدولة القيود التي تحصنهم ضد الخطأ لكي تبقى الدولة محصنة، ولتبقى مرآة يرى فيها المؤمن وجه عقيدته فلا ينقلب عليها، وأمر عماله أن يكتبوا أموالهم وكان يدقق ذلك سنوياً فإذا اكتشف أمراً شك فيه شاطرهم في أموالهم، وعد نقد الرعية للسلطة ورقابتها عليها أمراً أساسياً في الحصانة "أحب الناس إلي من رفع إلي عيوبي". وأعطى هذا الحق ممارسته الطبيعية، عندما كان يعرض عماله على المسلمين في الحج ويستفتي الحجاج من أهل الأمصار على ولاتهم مستخدما الحج مؤتمراً عاماً للاستفتاء على الدولة. يروي عن عمر أن رجلاً قال له: اتق الله فنهره رجل من المسلمين فقال عمر: دعه فليقلها لي، نعم ما قال، لا خير فيكم إذا لم تقولوها، ولا خير فينا إذا لم نقبلها".
إن وضع العسس (الحراس الليليون) وإنشاء دار الدقيق وتأمين الغذاء للسكان وتكفل الدولة بغذاء الأطفال وبناء دور ومحطات استراحة وتزود على الطرق، وتفقد أحوال الناس والمشاركة الوجدانية للأمة أمور كانت ذات تأثير مباشر في نفوس الناس وأنها مع تلك الأعمال الكبيرة الأخرى نجحت في إرساء أسس الدولة والارتقاء بالمجتمع إلى نوع من الشعور بالمسؤولية الاجتماعية ساعد كثيراً على تعزيز الوحدة الاجتماعية للأمة.
لقد كان التركيز على العدل والشورى وخدمة الأمة من الأمور الجوهرية التي صغرت أمامها السلطة نفسها، فبهذه الوسائل يصل الإنسان إلى درجة عالية من الشعور بالمسؤولية تجاه الأمة تجعله إنساناً يعيش لأجلها ويمثلها، يضع نفسه دائماً في النضال لأجلها لا منافساً لها. صعد عمر المنبر وقال: أيها الناس لقد رأيتني ومالي

من آكال يأكله الناس إلا أن لي خالات من بني مخزوم فكنت استعذب لهن الماء فيقبضن لي القبضات من الزبيب ثم نزل فقيل له: ما أردت إلى هذا يا أمير المؤمنين؟ قال: إني وجدت في نفسي شيئاً فأردت أن أطاطئ منها.

وقد حذا عمر حذو الرسول ﷺ وأبي بكر في الإبقاء على بعض الأوضاع القبلية التي كان متعارفاً عليها والتي لم تتعارض مع مبادئ الإسلام، كما راعى بعض الاعتبارات التي أملتها ظروف حروب التحرير لا سيما التي تتعلق بالقبائل المشاركة في الحرب، أما بعد أن أنجزت المرحلة المعقدة من حروب التحرير واندماج مصر والشام والعراق بدولة الوحدة فقد أصبحت الأوضاع ناضجة باتجاه إجراء التنظيمات التي ترسي أسس الدولة العقائدية وتلغي الاعتبارات القديمة.

كان تدوين الديوان وفرض العطاء أولى الخطوات على هذا الطريق فقد حدد الديوان طبيعة نظام المؤسسة الجديدة، بينما حدد العطاء المقاييس الاجتماعية التي تحدد مكانة الفرد في المجتمع وكل من المقاييس المثبتة في الديوان أو العطاء وضعت على أساس الأسبقية في الانتماء إلى العقيدة والجهد المبذول في خدمتها. ثم جاءت بقية الأعمال ومنها: وضع تقويم قومي للدولة حدد بدايته بالهجرة إلى المدينة، وتمصير الأمطار وتقسيم الدولة الإداري وتحديد واجبات إدارييها.

إن فلسفة الدولة عند الخليفة عمر تعتمد على مقدار ضبط التوازن بين إيمان الفرد بالأمة ومبادئها، وحرص الدولة على ضمان حياته وتهيئته فرص الحياة الحرة الكريمة المستقرة، وضمان سير الظرفين الزماني والمكاني نحو التقدم. فاستمرار أحد طرفي المعادلة بشكله الصحيح يتوقف على استمرار موقفه من الطرف الآخر على نحو صحيح أيضاً. أما بقية أعمال الخليفة فقد أخذت طابع تعزيز الاتجاهات الإنسانية في فلسفة الدولة، فهي على مستوى الإنسان تعني تعزيز روحية الإنسان الجديد والوصول بقدراته إلى مستوى جديد من الإبداع، وعلى مستوى الدولة كان الهدف منها إبقاء الدولة وجهاً ناصعاً يرى الفرد فيه نفسه ويرى مبادئه وينشد إليها.

لقد حرص الخليفة على حفظ التوازن بدقة فلم يتساهل بازاء أي تصرف يخل بالمعادلة وكانت أبرز وسائله في حفظ التوازن تأكيد سيطرة العقيدة على كرة الدولة (المركزية الديمقراطية) وتطبيقها ضمن حلقات متداخلة تبدأ بالمصر وتنتهي بالمدينة، وكان المسلمون في المصر هم القاعدة الاجتماعية للعلاقة الديمقراطية، فلقد أتاحت حروب التحرير ومشاركة الصحابة فيها أن يستقر بعضهم في الأمصار التي مصرت بعد التحرير وقد أصبحوا أشبه ما يكونون بالمستشارين للوالي دونما داع لصفة رسمية تقديرا لمنزلتهم الدينية، فهم صحابة الرسول ﷺ الذين عاصروه وناضلوا معه وتحملوا عبء البناء الجديد وشاهدوا كل أعماله وسمعوا أقواله فهم أكثر استيعاباً لمبادئ الدين لذلك احتلوا موقعاً متقدماً في مجتمع الأمصار وفي حركة الدولة، وكانت هذه الديمقراطية تمارس في دار الإمارة والمسجد وحينما تصل الإمارة إلى نقطة اختناق تتجاوز المسافات إلى المدينة فيتدخل الخليفة الذي كان موقفه باستمرار لصالح الأمة مهما حسنت نوايا الدولة. وقد حرص عمر على تعزيز هذا الموقع باستمرار حتى عندما يتناقض مع سلطة العامل أو القائد. دون أن يشعر بأنه يضعف موقع العامل أو القائد لأنه لم ير فيه شيئا يوازي رضا الأمة وسلامتها.

لقد أدت هذه الأعمال وضمن هذا المنظور إلى استقرار الدولة فالمواطنون يعرفون ما يترتب عليهم من واجبات وما لهم من حقوق وأمامهم فرص الحياة والعمل مؤمنة، فالشعور بالمسؤولية الفردية والاجتماعية كان كبيراً، تمثل في التضامن الاجتماعي والحرص على الدولة وأموالها والحرص على تطبيق مبادئها وسياستها.

ثانياً – رسم السياسة الاقتصادية:

منطلقات الفلسفة الاقتصادية:

حدد القرآن الكريم الأساس النظري للسياسة الاقتصادية ﴿لله ملك السماوات والأرض وما بينهما﴾ فكل ما في الأرض ملك له، ليس للناس حق قطعي في امتلاكه، وعلاقتهم به علاقة انتفاع، وقد أكد هذا الاتجاه في (42) آية أخرى، وإن هذا الانتفاع يقوم على أساس العمل، وتأكيد العمل واحداً من أبرز الاتجاهات التي شدد عليها

الخطاب القرآني والعمل أساس جوهري في رفعة الإنسان وتقدمه وسعادته وفي اكتمال إنسانيته. وهذا العمل عمل صالح وتعاوني والملكية ملكية انتفاع غير أن ملكية الإنسان لا تتيح له الظلم ﴿فلكم رؤوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون﴾ ولا يحق له كنز الأموال واحتكارها ولا تعاطي الربا.

وقد أكد الرسول ﷺ هذه الفلسفة في المدينة عندما باشر بناء المجتمع الجديد، فقد وضع المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار ليشد أزر بعضهم ببعض وكانت المؤاخاة شاملة في الملكية والعمل وامتدت إلى نواحي اجتماعية.. ﴿آخى رسول الله ﷺ بين عبد الرحمن بن عوف وسعد بن الربيع فقال سعد لعبد الرحمن ((إني أكثر الأنصار مالا فأقسم مالي نصفين ولي امرأتان فانظر أعجبهما إليك فسمها لي أطلقها فإذا انقضت عدتها فتزوجها))﴾.

وفي وثيقة المدينة حددت سمة مجتمع المؤمنين بأنهم ﴿أمة واحدة من دون الناس﴾ ﴿يفدون عانيهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين﴾ ﴿وإن المؤمنين لا يتركون مفرحاً بينهم أن يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل﴾ ﴿وإن المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس﴾.

الموارد المالية:

لم تكن للمسلمين موارد مالية عند الهجرة للمدينة إلا ما كان من المؤاخاة والعمل الحر بالتجارة، ويبدو أن دورهم التجاري برز سريعاً فسوق المدينة الذي عند المسجد نشأ من تجارة المسلمين المهاجرين.. ولكن ذلك لم يكن مما يساعد على حل مشاكلهم الاقتصادية. وفي بدر قسمت الغنائم ﴿واعلموا أن ما غنمتم من شيء فإن لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل﴾. وفي سنة 3هـ فرضت زكاة الفطر ثم زكاة الأموال ويلاحظ الاتجاه إلى الاشتراك في فرص الحياة المتاحة بالتأكيد على الزكاة ولو بأقل ما يمكن ﴿خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصل عليهم﴾. وفي سنة 9هـ حددت أبواب صرف الصدقة ﴿إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها﴾ وبعد هذا التاريخ بدأ الرسول ﷺ يرسل عماله إلى المناطق التي آمنت به يجمعون الصدقة وكان المبدأ المعمول به أن الصدقة تصرف في مكانها ﴿تؤخذ من أغنيائهم وترد على فقرائهم﴾.

ولم تكن الصدقة مورداً كبيراً فقد فرضت على ما بلغ وزنه خمس أواق، أو ما يقابلها من أوزان كذلك على ما بلغ خمساً من الإبل وكانت سلعية على الأغلب. وإذا فاضت عن حاجة أهلها أخذت مما يحتاجه المسلمون في المدينة من بضائع فقد أخذ معاذ بن جبل من اليمن الثياب لحاجة أهل المدينة لها وليس لدينا معلومات دقيقة عن مقادير الصدقة التي تجمعت ولا عن مقدار ما وصل المدينة منها. ثم فرضت الجزية وحددت مقاديرها عندما صالح الرسول ﷺ أهل نجران. وهكذا كان الحال أيام الخلفاء الراشدين ومع أن المسلمين عمروا الأراضي البور في المدينة واستصلحوها وزرعوها إلا أن الإنتاج الاقتصادي عامة لم يكن جيداً فقد استثقل العرب الصدقات وكانت من أسباب ارتداد بعضهم وقد يكون موقفهم تعبيراً عن معارضة سياسة غير أن النص على الصدقة يجعلنا نعتقد بأنهم لم يكونوا في وضع اقتصادي جيد، وأن الاقتصاد لم ينتقل إلى مرحلة الإنتاج الواسع.

غير أن تحرير العراق والشام ومصر أضاف إلى الدولة في البداية مورداً مهماً هو الغنائم التي غنموها من الدولة السابقة والطبقة الحاكمة فيها، ثم ما أضيف إليها من جزية، والأهم من هذا هو أن العراق والشام ومصر عجلت نقل الاقتصاد العربي من طابعه السلعي التبادلي إلى طابع إنتاجي دائم. فالأراضي المحررة أراضي ذات نمط اقتصادي متطور ومتعدد، التعامل فيه بالنقود، وقد استلزم هذا الأمر في البداية تأسيس بيت المال الذي تجمع فيه الأموال وترتب على ذلك وضع الديوان وتحديد الأعطيات (الرواتب). ويظهر لنا سلم الرواتب ضخامة الأموال، وهي بالتأكيد مسألة ساهمت فيها إضافة إلى الخمس والجزية والصدقة غنائم المعارك وواردات الخراج على الأراضي الزراعية والعشور على أراضي المسلمين وعشور التجارة.

السياسة الاقتصادية على ما حددتها تنظيمات عمر:
أكد عمر مبدأ الانتفاع من الأراضي ورفض التمليك لذلك استمر الخراج والعشور على الأراضي الزراعية وكان من مبررات قراره في عدم تمليك أراضي الدولة خوفه من أن يمتلكها جيل فيأتي جيل من الأمة ليس له أرض فيفقد انتماءه إلى العقيدة، ففهمه للملكية نابع من فهمه لمبدأ ديني جوهري يعد الأرض لله لا تملك وإنما ينتفع منها.
أما في الرواتب فلم يسر عمر على مبدأ أبي بكر في المساواة إنما اعتمد على مقاييس في تحديد سلم الرواتب وضحها بقوله مخاطباً بيت المال ﷺما من الناس أحد إلا له في هذا المال حق أعطيه أو أمنعه، وما من أحد أحق به من أحد إلا عبد مملوك، وما أنا فيه إلا كأحدهم، ولكنا على منازلنا من كتاب الله وقِسمنا من رسول الله ﷺ: فالرجل وبلاؤه في الإسلام، والرجل وقدمه في الإسلام والرجل وغناؤه في الإسلام والرجل وحاجته ﷺ.
وأغلب الظن أن الخليفة أراد بهذه السياسة أن يخضع الدولة لصيغة المبادئ لذلك حرص على أن يضع أصحاب المبادئ من المسلمين الأولين في أعلى السلم المالي، فهم الطليعة التي ناضلت وهاجرت وضحت وتحملت الكثير، غير أنه أراد أن يبرز المبدأ الجديد الذي تفرزه مرحلة الانتصار وهو العمل على رفعة الدولة وازدهارها وتقدمها لذلك يضع المقياس الآخر (الرجل وبلاؤه في الإسلام) على أنه المقياس المعبر عن الولاء للمبادئ في مرحلة البناء.
يبدو أن هذه السياسة كانت مرحلية فرضتها مرحلة الانتقال من النضال من أجل تحقيق المرحلة الأساسية في سياسة الرسول ﷺ إلى المرحلة الثانية حيث تتلازم عملية إنجاز بقية المهام التاريخية مع عملية بناء الدولة، يتضح هذا الاتجاه فيما بدأه عمر على مستوى السياسة المستقبلية وتتمثل فيما يأتي:
أولاً: إجراء مسح اقتصادي للدولة ووضع خارطة اقتصادية لها.
ثانياً: تطوير الإنتاج لا سيما الزراعي على أساس:

1- إصلاح شؤون الفلاحين وتحسين أوضاعهم الاجتماعية والقانونية وتغيير علاقاتهم بالدولة والأرض ورفع الحيف عنهم.

2- تطوير واردات الدولة من الزراعة بتنظيم العملية الزراعية.

وبدأ العمل في هذه الاتجاهات مجتمعة وقام اثنان من الصحابة العظام بمسح السواد وهما حذيفة بن اليمان وعثمان بن حنيف غير أننا لا نعلم ما إذا كان أنجز ما يتعلق ببقية أراضي الدولة أم لا، والأرجح أنه لم ينجز.

تطور الأوضاع الاجتماعية في أواخر عهد عمر بن الخطاب:
أدى إنجاز عملية تحرير العراق والشام ومصر إلى إحداث تغييرات جوهرية في الحياة الاجتماعية سياسياً وثقافياً واقتصادياً، فالأراضي العربية المحررة تختلف عن الجزيرة العربية في أنها مناطق نشاط اقتصادي متنوع وواسع، إضافة إلى تنوعها الاجتماعي، فهذه الأراضي وبسبب طول مدة الاحتلال الأجنبي كانت خليطاً اجتماعياً، العرب ليسوا أكثرية متفوقة فيه. وأدى هذا التنوع إلى تراكم ثقافي وحضاري متنوع أيضاً.
لقد أدت هذه الأمور مجتمعة إضافة إلى الطبيعة النامية للدولة الجديدة إلى أن تتطور مؤسسة الدولة بشكل سريع وقد استطاع الخليفة عمر في السنوات العشر التي تشمل حكمه أن يرسي البناء الإداري للدولة ويثبت التقاليد التي أرساها الرسول ﷺ وطورها الخليفة أبو بكر، كما أنجز وبشكل رائع بناء الجيش وتأسيس نواة اقتصاد جديد للدولة يجسد عقيدتها ويستوعب ظروفها الاجتماعية وواقعها الاقتصادي، وحدد على نحو ما الاتجاه الفكري للدولة بتركيزه الشديد على القرآن ومنعه تداول أي كتاب آخر أو مصدر فكري إلى جانبه وكان واضحاً من سياسة الخليفة أنه يريد أن يجعل في فلسفة وسياسة الدولة حيزاً كبيراً من الاهتمام بأولئك الصحابة المجاهدين الأول الذي عرفوا المعاناة الأولى للتغيير الثوري ورافقوا نمو المبادئ وناضلوا من أجل انتصارها عندما ربط جوهر سياسته (القيمة الاجتماعية والأجر) بالمبادئ فجعل المواطنين مراتب حسب الألوية الآتية:

1- المسلمون الأول وفي مقدمتهم آل بيت الرسول ﷺ.

2- ذوي البلاء والجهد الاستثنائي في الجهاد من أجل العقيدة.

3- ذوو الحاجة.

ومن الواضح أن هذه السياسة مرحلية فهي ترتبط بطبقة من الناس واكبوا الدعوى قرابة ثلاثين عاماً، فتقدم بهم العمر وبدأوا يتوفون والراجح أن الخليفة كان يدرك هذا وأنه كان واثقاً من قدرته على إجراء التغيير المطلوب في سياسته عندما تحين اللحظة الحاسمة. وقبل أن تحين تلك اللحظة كان ناتج هذه السياسة قد بدأ واضحاً عند المسلمين الأول من أهل مكة بالدرجة الأولى ومن الأنصار بالدرجة الثانية في شكل ثروات تنمو بسرعة، وكانت هذه الثروات إما أراضي زراعية وإما نشاطاً تجارياً ومع أن الخليفة نجح في إبقاء المسلمين من قريش بالذات في المدينة ومنع انتشارهم الواسع في الدولة وهو ما يفسر تركز ملكياتهم الزراعية فيها وحواليها إلا أنه لم يكن قادراً على منع النشاط التجاري لهم الذي امتد مع امتداد حروب التحرير وكانوا يوجهونه من المدينة دون أن يتركوها ويخرجوا على سياسة الخليفة. وقد بلغت هذه الثروات قمتها عند فئة قليلة من المسلمين فلجأ الخليفة إلى منع عماله من العمل بالتجارة وكان هدفه الحيلولة دون استخدامهم الدولة ومواقعهم فيها في العمل التجاري لذلك كان يعد ثرواتهم ويدققها سنوياً، وإذا ما اكتشف أمراً لا يقتنع بتبريراته فإنه ينزل العقوبة بصاحبه عادةً، إما المقاسمة أو المصادرة، وبالرغم من هذا الثراء فإن الاتجاه إلى تنمية الثروة والتملك كان بارزاً في موقف أهل العراق والشام ممن شاركوا في حروب التحرير فقد طالبوا الخليفة أن يملكهم الأرض مستندين إلى نص قرآني غير أن الخليفة رفض ذلك وأقر أهل السواد في أرضهم وفعل ذلك في الشام أيضاً، فأثار بذلك حفيظة كبار المسلمين لا سيما من قريش. وعندما لاحظ عمر هذه التطورات بدأ يفكر في سياسة جديدة «لئن بقيت إلى هذا العام لألحقن آخر الناس بأولهم ولأجعلنهم رجلاً واحداً»، هذه هي إرادته وأما إرادة الآخرين فكانت شيئاً آخر، والراجح أن ضيق البعض بسياسته الاقتصادية وصل حداً كبيراً وتبرز قريش في المقدمة إذ يذكر الطبري أن عمر قال لناس من قريش «بلغني أنكم تتخذون مجالس، لا يجلس اثنان معا حتى يقال من صحابه فلان؟ من جلساء فلان؟ حتى تحوميت المجالس وأيم الله أن هذا لسريع في دينكم وسريع في شرفكم، سريع في ذات بينكم ولكأني بمن يأتي بعدكم يقول: هذا رأي فلان، قد قسموا الإسلام أقساماً أفيضوا مجالسكم وتجالسوا معا فإنه أدوَمَ لألفتكم وأهيب لكم في الناس»، وكان هناك تيار فارسي أيضا يضيق بانتصار العرب وهزيمة الفرس ويظهر ذلك علانية وكان الخليفة لا يرغب في أن يدخل المدينة أحد من العجم ممن جرى عليه الموس (بلغ سن الرشد) غير أن بعض الفرس تواجدوا فيها خدما لرجالات قريش وفي سنة (23هـ) نشطت الاتجاهات المتضررة من سياسة الدولة وقتل الخليفة على يد أبي فيروز لؤلؤة الفارسي خادم المغيرة بن شعبة. فلما عرف قاتلة قال: «ما كانت العرب لتقتلني».

تطورات ونتائج

تطور الأوضاع الاجتماعية بعد عمر بن الخطاب

استمر تطبيق سياسة عمر بن الخطاب بعد وفاته ولا سيما في السنوات الخمس الأولى، أما بعد ذلك فقد حدث اختلاف في التطبيق، ولم يستطع الخليفة عثمان بن عفان لا المحافظة على التوازن المطلوب في إدارة الدولة لصالح تطبيق تلك السياسة، ولا إكمالها بتحقيق المساواة بين الناس وإيجاد نظام مالي ينظم استقرارها الاقتصادي ويضمن سيادتها وبقاء ثرواتها القومية ضمن سيادتها، ولا في تحقيق الوحدة الثقافية للمجتمع العربي، فقد ظهر خلل في الموقف من الملكية الزراعية وسوء تصرف في وارداتها وقد ظهرت ملكيات كبيرة للعديد من رجالات قريش والمقربين منها، كما ظهرت رؤوس أموال كبيرة. ويحدد الحوار بين أبي ذر الغفاري ومعاوية بن أبي سفيان أنها كانت ناتجة عن احتكار الذهب والفضة ويبدو أن الخليفة وقف موقفاً سلبياً من اختلاف وجهات النظر في هذه المسألة وظهر الخلاف واضحاً حول ملكية السواد، ففي حين جعل الخليفة عمر السواد ملكاً عاماً للأمة، وحدد علاقة المسلمين به علاقة استخدام انتفاعي وليس ملكية قطعية، لجأ الخليفة

عثمان إلى تمليك بعض السواد لرجلات قريش، وهنا أصبح لدى أهل السواد من المسلمين مبرر قوي للاعتراض، وإذا كانوا سابقاً قد قبلوا سياسة عمر، فلان حكمها عام شامل ليس فيه استثناء والمساواة متحققة، أما وقد اختلت السياسة الآن فإنهم رفعوا لواء المعارضة، وقد أدى عدم إكمال جوانب أساسية من سياسة عمر إلى عدم ضبط التوازن في تطور الأبعاد الاجتماعية المتعددة، لذلك لم تنشأ التقاليد الاجتماعية والسياسية المطلوبة التي تعزز الديمقراطية وتنظم مسألة السلطة، فاضطربت الأحوال السياسية الاضطراب الذي أدى إلى مقتل الخليفة عندما اجتمع المعارضون من الأمصار في المدينة وفرضوا أنفسهم على الدولة.
ظهرت علامات التذمر الأولى في مجتمعات الأمصار. ويتحدث الطبري عن شخص يهودي من أهل صنعاء من اليمن أسلم زمن عثمان بن عفان هو عبد الله بن سبأ يتنقل في الأمصار يدعو لعزل عثمان لقد لجأ أهل مصر الذين حرضهم عبد الله بن سبأ إلى إرسال الكتب إلى أهل الأمصار الأخرى يظهرون فيها عيوب ولاتهم، وكان هؤلاء يجيبونهم بكتب شبيهة لها، فاتسع نطاق حركتهم، وشملت مدن الحجاز أيضاً، حتى أوسعوا الأرض إذاعة.

ويبدو أنه بتأثير هذه الدعاية ابتدأ أهل الكوفة يناظرون واليهم سعيد بن العاص، وبرز منهم في هذه المناظرات ثلاثة معارضين هم حسان بن محدوج الذهلي وعدي بن حاتم ومالك بن الاشتر النخعي وكان موضوع الجدل في الكوفة هو السواد، ففي حين كان سعيد بن العاص يرى أن السواد كله لقريش، (فما نشاء منه أخذنا وما نشاء تركنا، ولو أن رجلاً قدم فيه رجلاً لم ترجع إليه، أو قدم فيه يداً لقطعتها)، كان رأي المعارضين على لسان الاشتر (نجعل مراكز رماحنا وما أفاء الله علينا بأسيافنا بستانا لك ولقومك، والله ما يصيبك في العراق إلا كل ما يصيب رجلاً من المسلمين). لقد نفي الأشتر إلى الشام بأمر الخليفة، وفي مصر برز عدد من المعارضين منهن كنانة بن بشر النخعي وخالد بن ملجم وسودان بن حمران المرادي، إلى جانب آخرين من غير أهل اليمن، مثل محمد بن أبي بكر ومحمد بن حذيفة من بني عبد شمس، والظاهر أن الخليفة لم يكن يعلم بأمر هذه الحركة، وإن الصحابة عرفوا بها قبله، وهم الذين أخبروه بها وطلبوا إليه أن يستقصي أخبارها، فأرسل محمد بن مسلمة إلى الكوفة وأسامة بن زيد إلى البصرة وعبد الله بن عمر إلى الشام وعمار بن ياسر إلى الفسطاط، فعادوا جميعاً إلا عمار بن ياسر، فقد كتب عبد الله بن سعد والي مصر إلى الخليفة يعلمه أن قوماً فيهم عبد الله بن سبأ وخالد بن ملجم وكنانة بن بشر النخعي قد استمالوه.

أعلنت المعارضة عن نفسها في الفسطاط في شوال سنة (35هـ) عندما كان عاملها عبد الله بن سعد في المدينة، فاستولى المعارضون على الفسطاط وطردوا نائبه عنها، وكان بينهم كنانة بن بشر وسواد بن رومان الأصبحي وزرع بن يشكر اليافعي وسودان بن حمران وقتيرة بن فلان السكوني وعلى القوم جميعاً الغافقي بن حرب العكي.
أما في الكوفة فقد اجتمع المعارضون بقيادة يزيد بن قيس الأرحبي أثناء وجود سعيد بن العاص في المدينة في زيارته الثانية واتفقوا على منعه من دخول الكوفة، وكتبوا إلى الذين سيرهم الخليفة عثمان إلى الشام نفياً يدعونهم للتوجه نحو الكوفة. وكان أهل الكوفة يرون رأي الزبير.
غير أن هذا لا يعني أن كل أهل الأمصار كانوا يرون رأي الذين خرجوا يعارضون عثمان، فعندما كتب الخليفة إلى الأمصار بما يدبره المعارضون هبوا لمساعدته، وفي الكوفة كان مسروق الأجدع من همدان وآخرون يحرضون الناس لنصرة الخليفة، كما كان معاوية بن حديج في مصر يتهيأ للخروج إلى المدينة لأنجاد الخليفة، وكان أهل الشام مع الخليفة ولم يكن بينهم من هو مؤيد للمعارضين.
كانت للمعارضين أهداف أخرى غير مجرد قتل عثمان، فعثمان لم يكن سوى رمز لما كانت جهود المعارضين منصبة عليه، والأخطاء التي ذكرها المعارضون لا تستوجب قتل الخليفة إذا كان هناك اقتناع بخلافته ولا سيما أن المسلمين يحكمهم نظام الشورى وقد اعتادوا على ديمقراطية الحوار في عهد عمر بن الخطاب، لكن يبدون أن خلافة عثمان بن عفان شهدت بداية تحولات اجتماعية لم يستطع هو أو جهازه استيعابها، والراجح أن قريشاً التي أفادت من الخلافة فكان العمال والإداريون منها، واستخدمت تلك المراكز في عملية إثراء واسعة، فامتلكت الأراضي واختزنت الأموال ونشطت في التجارة وظهرت تلك الطبقة الثرية في المجتمع.
وتتحدث الروايات عن أوضاع سلبية في مجتمع المدينة وظهر جيل جديد لم يستطع النظام الأخذ بيده، وهي

ظاهرة وأن كانت على مستوى المدينة إلا أن التطور يفترض وجودها أيضاً في مجتمعات الأمصار، وأن هناك طبقة من المسلمين ممن لم تكن لها منزلة قريش كانت تشعر بعدم أحقية قريش فيما تستحوذ عليه، وقد عبر عن هذا قول الأشتر لسعيد بن العاص عن السواد، فالشعور العام لدى سكان الأمصار أنهم هم الذين تحملوا عبء تحرير العراق والشام ومصر، وهم الذين قدموا الضحايا، غير أنهم يرون ما أفاء الله عليهم يذهب إما إلى المدينة أو تستغله الشخصيات البارزة من قريش، لهذا وجهوا معارضتهم ضد هؤلاء وأولئك. ودراسة الأمور التي ركز عليها المعارضون وهي عدم توزيع العطاء لأهل المدينة، ومهاجمة ولاة عثمان، إنما تعبر في الواقع عن الظواهر التي عانوا منها وكانوا يعدونها عبئاً يجب أن لا يكون. إن هذه الأمور استغوت الناس، والراجح أن انتشارها بين أهل الكوفة والفسطاط بالذات يعود لنوعين من الأسباب، أسباب عامة مشتركة وأسباب ذاتية، ومن الأسباب العامة أن أهل المصريين كانوا مجتمعين في خطط متجاورة، وروحهم القبلية قوية وشعورهم بها مستمر، كما أنهم لم يكونوا من أوائل النافرين إلى الجهاد، وإنما جاءوا في وقت متأخر، فمكانتهم في العطاء في الدرجة الأخيرة، كذلك تغلب عليهم صفة البداوة، فأهل الكوفة من ربيعة ومضر من سكان نجد وشمال الجزيرة وهم بدو، كما أن أهل اليمن في الكوفة غالبيتهم بدو، ولم يكن التحضر فيها عاماً، إنما كان مقصوراً على القلة من حمير وبني الحارث بن كعب من مذحج، وهمدان، أما كندة وبجيلة فكانتا نصف متحضرتين، كذلك أعراب همدان وبقية مذحج والنخع وخثعم والأزد. أما في الفسطاط فتكاد تكون الصورة نفسها، فأهل الراية هم الوحيدون من أهل الحجاز السابقون في الإسلام، أما أهل الظاهر وهم أهل اليمين فكان أغلبهم بدواً تقريباً باستثناء حمير وقد ساعد بقاء المصرين قاعدتين للإمداد على استمرار علاقتهما بالجزيرة العربية، لا سيما من كان منهم يلتحق بالجهاد وهم من الأعراب على الأغلب.

خلافة علي بن أبي طالب:

لم تجر الأوضاع مجرى اعتيادياً بعد مقتل الخليفة عثمان بن عفان ومبايعة علي بن أبي طالب، والراجح أن الخليفة علي شعر بأن المدينة تنظر إليه نظرة عدم الرضا، كذلك بالنسبة إلى الصحابة الأول، إذ ليس من المعقول، وهم الذين خبروا الظروف في أسوأ حالاتها، أنهم كانوا غير قادرين على أن يفعلوا شيئا يمنع أحداثا غير معروفة النتائج، ثم أن عليا بالذات، ولأن المعارضين فرضوه على الناس، كان يشعر بإحراج آخر يعزله نفسيا عن المدينة، لذلك تراه ينتقل إلى الكوفة مستغلاً الإحداث اللاحقة، كما خرج الزبير وطلحة إلى مكة، وكان انتقال علي عملياً يعني إحداث تغييرات أخرى في العلاقات الاجتماعية ولا سيما في المجالين الاقتصادي والسياسي، تتعلق جوهرياً بالعطاء وموقف الولاة من بيت المال، ومن ثم بمدى تماسك الوحدة الإدارية والسياسية للدولة، زادت في إحراج موقف الخليفة، وأضعفت الثقة به، وهو ما حصل فعلاً فقد توقف الولاة عن إرسال واردات بيت المال، إلا الذين كانوا يرون رأي الخليفة وهم أقلية، ولم يمتثل معظم الولاة خارج العراق لأوامر وتوجيهات الخليفة، وانقسمت الأمة عدة اتجاهات، وإذا كانت الجولة الأولى (معركة الجمل) قد حدثت بين الذين وقفوا موقفاً متناقضاً من مقتل عثمان عامة، فالجولة الثانية (الصراع بين علي ومعاوية) كانت أشد وأقوى.

الصراع بين الخليفة والوالي:

إن تفحصاً دقيقاً لظروف الصراع بين الخليفة والوالي، ومتابعةٍ دقيقةٍ لتطوره، تكشف لنا عن طبيعة الاتجاهات الجديدة في الدولة، كما تثير سؤالاً مهماً عن مقياس شرعية الخليفة (أي خليفة) بعد مقتل سلفه ومبايعة القتلة له؟ عملياً عندما قتل الخليفة عمر بن الخطاب (مع فارق الظروف) أوصى بمجلس الشورى يختار الخليفة من بعده، وهذا كان كافياً لأن يمنح مقاييس الشرعية التي اعتمدت عليها الخلافة استمرارية واقتناعاً لدى الأمة. ولكن في حالة الخليفة علي بن أبي طالب تختلف المسألة، فالذين قتلوا الخليفة هم الذين نصبوا الخليفة الجديد وهذا يعني أن ثمة مقاييس جديدة (القوة) في تولي الخلافة تبرر لأي طرف يمتلكها أن ينتزع الخلافة، وفي تقديري أن معاوية ارتكز على هذا المبدأ في صراعه مع الخليفة علي، أما العوامل التي كانت تدفع الذين تكتلوا مع معاوية أو مع الخليفة علي فإنها شيء آخر، ويمكن اكتشافها من خلال الصراع

والمواقف التي برزت فيه.
إذا اعتمدنا على روايات الطبري أو نصر بن مزاحم عن صفّين على علاتها، فإننا نرى فيها بالرغم من ملامح الانحياز الكبير، معلومات ذات أهمية كبيرة لم تستطع العواطف إسقاطها من الرواية، وإذا افترضنا أن الذين يهمهم التاريخ قد اطلعوا على تلك الروايات، نستطيع أن نستغني عن التفاصيل ونثبت ما يمكن استخلاصه من تلك الروايات.
إن موضوع الصراع بين الخليفة وواليه هو ببساطة موضوع نجاح معاوية (الوالي) في سحب مقومات السلطة من الخليفة ثم انتزاع الخلافة لنفسه، إذن نحن أمام موقفين موقف معاوية الهجومي من أجل الوصول إلى الخلافة وموقف الخليفة الدفاعي. أما كيف تحددت خطط الطرفين بهذه الصفات ففي تقديري أنها طبيعية.
فعندما ترغب في الحصول على شيء فإنك تقاتل لأجله وتفرض على من له علاقة به موقف الدفاع، ولكن ليس هذا كل الأمر، وعلى الأغلب أن وجود الخليفة علي في الكوفة هو الذي جعل موقفه دفاعياً وأوحى لمعاوية بالهجوم، فأهل الكوفة على عكس أهل الشام شاركوا في قتل الخليفة والقتلة في الكوفة، ولما كان العامل الظاهر الذي حدد معاوية في ضوئه موقفه، هو الثأر من قتلة الخليفة، (ضمنياً الدفاع عن شرعية الخلافة) فقد أصبح علي مدافعاً عن خلافته وعن قتلة الخليفة على أنهم أحد عوامل وجوده في الخلافة، وربما لو أن علياً بقي في المدينة لما تجرأ أهل الشام على اتخاذ الموقف الهجومي، فطاعتهم لأهل المدينة طبيعية، أما طاعتهم لأهل الكوفة فهي غير طبيعية للاعتبارات التي ذكرناها أولاً ثم لاعتبارات أخرى، فأهل الشام عامة ممن كان موقفهم إيجابياً منذ عهد الرسول ﷺ وممن سارعوا إلى الخروج في حرب التحرير مبكراً، إذن هم أفضل من حيث الأسبقية في الجهاد، ثم هم من أهل المدن متحضرون تزدهر فيهم تقاليد المدينة، وأهل الكوفة خرجوا متأخرين بعد معركة اليرموك، وهم أعراب من اليمن وشمال الجزيرة العربية وشرقها ولهم مع الإسلام موقف سلبي عندما شارك معظمهم في أحداث الردة، إلا أن انتصارهم لم يصهرهم جيداً فأولئك الذين صنعوا انتصار القادسية ارتحل معظمهم بسبب حاجة الفتوح في المشرق إلى المقاتلة، وسكان الكوفة معظمهم من الذين التحقوا بها بعد القادسية يوم كانت مصراً يلتحق بها المقاتلة لإمداد جبهات القتال، إضافة إلى نسبة كبيرة من الموالي الذين هم بالأصل من أسرى الحروب. لذلك قاتل أهل الشام ثأراً للخليفة المقتول وإجابة لعلاقة وثيقة مع الوالي عمرها أكثر من ثلاثين عاماً، وهم من حيث يشعرون أو لا يشعرون أصبحوا يحسون أن عزل الخليفة لواليهم يعني إفقادهم مكانتهم المرموقة تلك، لذلك كانت حربهم جماعيةً أيضاً. أما أهل الكوفة فصلتهم بالخليفة علي ضعيفة تعود إلى مرحلة الأحداث في أواخر أيام الخليفة عثمان، وهم متقدمون إلى القتال دون فهم سابق لموقفه الجوهري لذلك كانت صلتهم بالقتال ضعيفة وجعلت خلفيتهم التاريخية وطبيعة تركيب مجتمع الكوفة نوازعهم متعددة، وحتى قتلة عثمان لم يكونوا مع علي إنما كان هواهم أول الأمر مع الزبير. وكانت استجابتهم له في معركة الجمل ضعيفة، وكان ذوو النفوذ من أمثال أبي موسى الأشعري وجرير بن عبد الله البجلي والأشعث بن قيس الكندي غير متحمسين له. لذلك كانت حربهم فردية إضافة إلى طابعها الدفاعي.
عندما اتجه الخصمان إلى صفين أخذ معهما كل قوتهما، غير أن وقائع صفين لا تعكس رغبة في حرب حقيقية، وكان تركيز الطرفين على الحرب النفسية من خلال المناوشات المتقطعة أكثر من التركيز على إحراز نصر سريع بمعركة حاسمة، وربما اكتسبت الحرب هذه الطبيعة بسبب تشكيلة الجيشين، فكلاهما كان يضم أعداداً كبيرة من ﴿القراء﴾! وإذا لم يكن لدينا رقم لقراء أهل العراق، فقراء أهل الشام كانوا أربعة آلاف مقاتل، وتبرز قوة القراء في التأريخ العربي منذ عهد الخليفة عمر بن الخطاب، ويبدو أنهم أدوا دوراً كبيراً في صنع الأحداث في عهد عثمان، وفي الخلاف بين علي ومعاوية يبرز القراء قوة كبيرة، سواء في إعدادهم أو في دورهم في تعزيز موقف كل من الطرفين وتوجيه هذا الموقف، ويرد ذكر بعض الرجال البارزين ضمن القراء مثل أبي موسى الأشعري وهاشم بن عتبة وعبيد الله بن عمر والأشعث بن قيس وعمار بن ياسر غير أننا لا نعرف ما إذا كان وجودهم بسبب احتياجات القتال (قادة تشكيلات) أو أنهم كانوا يرون رأي القراء. وربما أيضاً بسبب الفرق بين توجيهات الخليفة علي والوالي معاوية فعلي بن أبي طالب كما تعبر أقواله ونصائحه لمقاتليه في صفين لم يكن يرغب في قتال يتعب الأمة. وقد اكتشف معاوية هذا الشعور العالي بالمسؤولية الذي

يبديه الخليفة تجاه الرعية فمارس الضغط إلى الحد الذي ينتزع المكاسب بالتلويح بالقتال دون الوصول إلى القتال بالاشتباك الواسع. انتهى القتال إلى قبول الطرفين بالتحكيم، ثم انتهى التحكيم لصالح معاوية. وعاد معاوية جيشه بكامل وحدته الفكرية والسياسية، بينما انقسم جيش الخليفة، ويعكس انقسام جيش الخليفة الخلفية العقائدية والسياسية للجيش التي سبق أن وصفناها بأنها مزيج من المبادئ المعاصرة والخلفية الصحراوية الحادة التغيير، فعندما طلب أهل الشام الاحتكام إلى القرآن، أدرك الخليفة الدوافع الحقيقة وراء هذا الموقف وهي دوافع انتهازية، لذلك أمر جيشه بمواصلة القتال وتجنب الوقوع في فخ أهل الشام غير أن الجيش رفض وظهر عدم ولائه للخليفة بسرعة «يا علي أجب إلى كتاب الله عز وجل إذ دعيت إليه، وإلا ندفعك برمتك إلى القوم أو نفعل كما فعلنا بابن عفان». وعندما قبل التحكيم فرضوا عليه ممثل العراق في التحكيم أبا موسى الأشعري بينما كان هو يريد عبد الله بن عباس، وكان الإصرار على أبي موسى منطلقاً من رؤية سياسية خاصة «ما نبالي أنت أم ابن عباس لا نريد إلا رجلا هو منك ومن معاوية سواء ليس إلى واحد منكما بأدنى منه إلى الآخر» وعندما انتهى التحكيم لصالح معاوية قالوا للخليفة علي «تحكمون في أمر الله عز وجلّ الرجال، لا حكم إلا لله»، لقد كان وضع الخليفة علي في جيشه أشبه بوضع الأسير وليس القائد على عكس وضع معاوية في جيشه.

تكشف الروايات عن مدة حكم الخليفة علي بن أبي طالب (ذي الحجة سنة 35هـ – رمضان سنة 40هـ) رغم قصرها، وخطورة الأحداث التي شهدتها عن الاتجاهات الحقيقية لحكمه الذي أراده استمراراً لحكم الشورى وقد عبر عن ذلك بقوله للناس حينما لقوة في سوق المدينة يريدون بيعته « لا تعجلوا فإن عمر كان رجلاً مباركاً وقد أوصى بها شورى فأمهلوا يجتمع الناس ويتشاورون» وقد بقي يؤكد على أهمية وحدة الأمة ومقاتلة مفرقي الجماعة غير أن عوامل الفرقة كانت أكبر لأنها ارتبطت بتحولات لم يعد يمسك بمفاصلها ولا بمحكماتها. إن أبرز الاتجاهات التي أكدها الخليفة كان مهاجمته للفقير واعتباره نتيجة لوجود استغلال « ما جاع فقير إلا بما متع به غني» فهو إذن ليس ظاهرة آلية إنما مسببه، وهو خطر على المجتمع في انتماءه «الغنى في الغربة وطن والفقر في الوطن غربة»، وهو معطل للإبداع والتقدم «الفقر يخرس الفطن عن حجته»، فهو لهذه الأسباب يهدد التكامل الاجتماعي، لذلك فمحاربته تعني حماية المجتمع والأمن الاجتماعي فدعا إلى التحالف الاجتماعي «إن الرعية طبقات لا يصلح بعضها إلا ببعض ولا غنى ببعضها عن بعض».

وكان لعلي موقفه أيضاً من السلطة وحاشيتها ودورها في تخريب القائد «الصق بأهل الورع والصدق، ثم رضهم (عودهم) على أن لا يطرون فأن كثرة الإطراء تحدث الزهو وتدني إلى الغرة».

وتطورت الأوضاع فيما بعد لصالح معاوية عندما قام الخوارج باغتيال الخليفة علي، حيث تفرغ الخليفة الجديد معاوية بن أبي سفيان إلى تنظيم أوضاع الدولة وإعادة تثبيت الوحدة الإدارية والاقتصادية، غير أن الخليفة صرف همه إلى تنظيم مشروع فبينهم وبين الزمن الذي امتلك فيه العرب دولة مسافة بعيدة وبعضهم عاصر انهيار دول العرب في اليمن والعراق والشام أو سمع عنه كما تعكس فهم المؤرخين المتأخرين لتطور التأريخ السياسي للدولة وإدراكهم لقيمة الأسس الأولى التي أرسيت عليها الدولة. ولكن عثمان كان على ما وصفه عمر: فيه ضعف فلم تستمر الخلافة على أسسها الأولى وأظهر مسلمو الأمصار عدم قبول بما عدوه خروجاً من عثمان عن الأسس وأظهر مسلمو المدينة موقفا سلبيا غير أن تقليدا آخر أسسه أبو بكر في خطبته أصبح عامل الحسم فقوله: «فإن أحسنت فأعينوني وإن أخطأت فقوموني» يعني عمليا أنه قرن الخلافة برضى الأمة. وعندما لا ترضى الأمة فإنها تنتقد وتحاول تقويم الأمر فإذا لم يقوم تضع حداً، وهذا الذي حدث فالذين لم يرضهم عثمان قرروا عزله ولما رفض الاعتزال قرروا قتله، ولكنهم نسوا أن هذا القتل أنهى عثمان حقاً ولكنه أنهى مرحلة من الحكم كانت للسلطة فيها أسسها وتقاليدها التي أنهتها هذه الصيغة.

نظرية السلطة في الإسلام

يورد القرآن لكريم الكثير من المفردات اللغوية ذات المعنى السياسي سواء ما يتعلق بالحكم مثل (ولاية) و(حكم) و(ملك) و(سلطان) و(دولة) أو ما يتعلق بالحاكم مثل (وال) و(إمام) و(خليفة) و(حكام) و(زعيم) و(سيد) و(سادة) و(ملك) و(كبير) و(شيخ).

وتجدر الملاحظة أن هذه المصطلحات جميعاً ومدلولاتها تتحدث عن حكام أو أشكال سلطة مما ألفته الأمة

العربية ومما أنجزته من أشكال للسلطة وأنظمة الحكم بعضها يرتبط بالمجتمع البدوي (شيخ، كبير، زعيم) وبعضها يرتبط بالمجتمعات المتمدنة وحقب الحضارة والتمدن بغض النظر عن درجة التمدن مثل (ملك، سلطان، حاكم، سيد) غير أن بعضها يرتبط بشكل من أشكال الإنابة (الإمامة والخلافة) اذ ان موقع هذه المصطلحات في القرآن الكريم يوحي من حيث المدلول في معظم الأحيان (بالمقارنة) أما في الصفة (حسن وسيئ) واما في مدى الحكم والسلطة (الخالق والمخلوق) فحيثما يكون التقيد بحدود الحكم على ما تقره مبادئ التوحيد ومقاييسه الاجتماعية تكون الصفة الغالبة التي يرد بها المصطلح إيجابية وحيثما يكون هناك خروج عن تلك الحدود والمقاييس فان الصفة التي يرد بها المصطلح سلبية، مع التذكير بان الحكم لله وهو الذي ينيب الآخرين. ومع أن هذا لا يفهم منه التقييد إلا انه يوحي بالاعتدال .

ولا يظهر في القرآن عامة أي تعاطف وود عند استخدام مصطلح ملك وحاكم وعزيز وسيد وسلطان، إنما تعطى الأفضلية للخلافة والإمامة فهي الأكثر ربطاً وارتباطاً بالله والأكثر انسجاماً مع عملية ترسيم شرعية السلطة فهي ليست مطلقة المدلول ولا نهائية الحدود، إنما هي اقرب إلى الإنابة. فالخطاب القرآني يوحي أن إيراد هذه المصطلحات في واحد من جوانبه الكثيرة عملية مقارنة وإسقاط وصولاً إلى شكل جديد لم تألفه الأمة سابقاً ومن ثم فهو تجربة جديدة مع حسم الأمر لله ونفي فرص المشاركة الندية، وليست تقليداً لتجارب سبق أن مرت بها الأمة وأثبتت عقمها وفشلها. ان التدقيق في النتائج المترتبة على استبداد الحكام ولا سيما في العلاقة مع الناس والنظرة إلى الخالق يكشف الموقف من تلك التجارب. وفي الآية الكريمة ((ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عبادا لي)) . تقويم التجربة في الحكم يعبر بشكل سيئ عن الاستبداد ونكران الجميل، فكأن رفض أشكال الحكم خارج نطاق الخلافة أو الإمامة تعبير عن مأزق أشكال السلطة المجربة، حيث ينسي الحكام تلك الاعتبارات فالميل في القرآن إلى هذين المصطلحين نابع من الرغبة في تجنب النتائج السلبية على التخويل المطلق في الحكم .

النظرة إلى السلطة

انطلقت النظرة إلى السلطة لدى الرسول (ص) والراشدين من نظرة القرآن إليها وهي نظرة تقوم على أساس أن السلطة لله فهو خالق كل شيء وهو (مالك الملك)، إذن فالأمر كله لله وهو الذي يحكم بين الناس غير أن مفاهيم مثل الملك والحكم والأمر مفاهيم في السياق العام للحركة الكونية تأتي في سياق تأكيد قدره الله، أما فيما يتعلق بجزء من الحركة الكونية فانه يترك لخلقه حرية ممارسة الملك والحكم تحت رقابته وضمن السياق العام للضابط الذي ينظم حركة الإنسان في الحياة الدنيا (العمل الصالح) وبتوجيه من رسل يرسلهم إلى الناس يبينون لهم قدرة الله فمرد الأشياء كلها إلى الرسول (ص) وله على الناس الطاعة فسلطته مشتقة من كونه مرسلاً من الله وموكلاً إليه تصريف الأمر وعلى الذين يؤمنون بالإسلام طاعته.

ويعد إعلان الإنسان إيمانه بالله وبالإسلام إعلاناً عن استعداده لطاعة الرسول (ص) وليست لدينا معلومات عن الشكل الذي عبر به مؤمنو مكة الأول عن طاعتهم للرسول، باستثناء الإيمان به والالتفاف حوله، أما في المدينة فقد وصلت لنا روايتان عن كيفية تعبير مؤمنيها عن الطاعة، الأولى عندما بايعوا الرسول بيعة النساء في بيعة العقبة الأولى، والثانية عندما بايعوه البيعة الكاملة. وقد استمر هذا الشكل من أشكال التعبير عن الطاعة متبعا. وبالرغم من أن سلطة الرسول (ص) مستمدة من القرآن والوحي إلا انه يؤكدها بالبيعة وكانت بيعة العقبة محدودة ومقصورة على قادة مسلمي أهل يثرب غير أننا نملك رواية عن بيعة الرضوان (بيعة الشجرة) وهي البيعة التي طلبها الرسول ممن كان معه في الجيش يوم توجه إلى مكة بعد غزوة الخندق وليست لدينا معلومات عن بيعة أوسع من هذه.

وفي وثيقة المدينة ثبت الرسول (ص) سلطته عندما نص على أن الأمر كله له في المدينة وان سلطته تشمل المدينة بمن فيها ومن حولها من المسلمين والمشركين واليهود وكل ما يتعلق بهم فمرده إلى الرسول . فالطاعة هنا أخذت شكل إلزام الإنسان في حركته اليومية بما يرضي الرسول ، والظاهر ان الرسول (ص) لم ينظر الى سلطته على أنها مطلقة خاصة فيما يتعلق بالمسلمين فالبيعة والمشورة تدلان على ذلك، وكلاهما ورد به نص صريح في القران وقد يفسر ذلك بالحرص على إبقاء العدل والاقتناع أساس الحكم. فالبيعة تعبير عن الاقتناع

بأهليته في الحكم والايمان به رسولاً للناس. وبالرغم من ان المسلمين كانوا مؤمنين بعدل الرسول. وليست لدينا رواية واحدة تشير الى شك في عدله ولكن لدينا روايات عديدة تشير الى عدم قبول تام ببعض آرائه حيث ناقشه المسلمون فيها وأيدتهم آيات فيما ذهبوا إليه مما يدخل في باب المناقشة والمشورة. ولكن بعض الروايات تحدثت عن تآمر المنافقين على سلطة الرسول وخروج بعض المسلمين على سلطته وطاعته. وهذه الإشارات جمعيها لم تقترن بعقوبة .

وما أحدثته وفاة الرسول (ص) أنها كشفت ان بالمسلمين حاجة الى تنظيم مسألة السلطة، فقد كانوا يدركون الحاجة الى قائد يخلف الرسول عملاً بالحديث النبوي (إذا كنتم ثلاثة فأمروا). يضاف الى هذا ان الصحابة لم يكونوا أنبياء وكل ما لديهم مما تقتضيه السلطة النص القرآني الذي يفرض على المؤمن إطاعة الله و الرسول وأولي الأمر من المؤمنين. وتعبر خطبة الخليفة الأول عن هذه النظرة على نحو بين غير ان الطاعة مشروطة بطاعة الله ورسوله فهو (أي الخليفة) متبع وليس بمبتدع، ومهمته إدارة شؤون المسلمين على احسن وجه، فإذا ما انتفت هذه الأسس فلا طاعة له عليهم، هذا يعني عملياً ان السلطة أصبحت تستمد من المبادئ وتقوم على رضا الأمة في ان راس السلطة هو أحد المؤمنين، له من الصفات ما يجعله موضع ثقة واختيار الأمة فهو أول المسلمين وممن كانوا موضع ثقة مطلقة عند الرسول (ص). هذا يعني عملياً انه أحد الذين استوعبوا العقيدة وخبروا تاريخها السياسي وتمرسوا في الجهاد وعلى ما وصفه الصحابة رجل اختاره الرسول لدينهم فرضوه لدنياهم وقدموه .

أما عند الخليفة عمر فالنظرة الى السلطة أخذت معنى اعمق، ربما لان أبا بكر لم تمهله الردة وقتا يفكر فيه بتفاصيل بناء السلطة والمؤسسة المعبرة عنها، ولان الصدام العسكري مع البيزنطيين جاء مبكراً وهي أحداث لا تكفي سنتان وبضعة اشهر لحلها والتوجه الى بناء السلطة .

تواكبت في سياسة عمر عمليتا صدام مع القوتين الكبيرتين وبناء الدولة ويبدوا جيداً من وضعة الديوان وتقريره العطاء للناس انه عد كلتا المهمتين مكملتين لبعضهما في عملية أوسع هي استكمال بناء الأمة. والفلسفة التي بنى بها السلطة إنما هي فلسفة الأمة وعقيدتها الجديدة، فالتطورات التي ترتبت على التوجه الى الشام والعراق ومصر حتمت التفكير بالسكان المحليين الذي هم عرب وكيفية احتوائهم والتوفيق بين كونهم عرباً اظهروا من العواطف الإيجابية تجاه جيوش التحرير الشيء الكثير، وبين المفهوم الجديد للعروبة على ما تجلى في الإسلام، إضافة الى قطاع واسع من العرب الأعراب والحضر الذين ارتدّوا واصبحوا لكثرتهم مشكلة تفرض نفسها على الدولة، وكانت الفلسفة السياسية عند الخليفة عمر تقتضي احتواء هؤلاء الناس في الولاء العام للامة واستخدام الدولة وغايتها الأولى (التحرير) في عملية الاحتواء، وتعزيز العملية من خلال إبقاء اليقظة والوعي مرتبطين بالأمة، لذلك نلاحظ على تنظيمات عمر الإدارية والمالية ارتباطها بالجيش واستخدام الانخراط في الجيش شكلاً أولياً (تنظيمياً) لعملية الاحتواء ثم الحرص على تطبيق المبادئ وتحكميها في كل مفاصل الدولة واستخدامها أداة تربوية تحول الاعتناق التنظيمي الى قناعة، وفي سياق تعزيز الوعي بهدف بناء الأمة تبرز لنا خطوات مركزية في سياسته هي التاريخ واللغة وتهجير اليهود والنصارى من الجزيرة العربية، وأخيراً تعبيره عن الحاجة الجديدة كاملة باتخاذه لقب (أمير المؤمنين) للخلافة تعبيراً عن توافق المبادئ (المؤمنين) مع الوظيفة المركزية لدولة المبادئ (أمير) وقد أدرك الخليفة جانب المباشرة التي يفترضها اللقب الجديد لذلك قال في إحدى خطبه (فوالله لا يحضرني شيء من أمركم فيليه أحد دوني ولا يتغيب عني فألو فيه عن الجزء والأمانة) .

ومع ان بعض الصحابة عدوه تأكيداً لانطباعهم عن شدة عمر إلا انه كان يفهمه بشكل آخر (ان هذا الأمر لا يصلح إلا بالشدة التي لا جبرية فيها وباللين الذي لا وهن فيه) وقد حدّدت هذه الرؤية السياسية فلسلفة الإدارة وواجباتها عنده وتركن بصماتها عليها، فهؤلاء الولاة (إنما بعثتهم ليعلموا الناس دينهم وسنة نبيهم ويعدلوا عليهم ويقسموا فيئهم بينهم ويرفعوا إلي ما أشكل عليهم من أمرهم)، فهم منفذون في حدود معينة من الاستقلالية لا تمس القرار السياسي المركزي، بل هم حلقة خارجية في الذين يصنعون القرار السياسي، أما الحلقة الرئيسية فتضم المبشرين بالجنة (ان مت فأمركم الى هؤلاء الستة الذين فارقوا الرسول (ص) وهو عنهم راض). لذلك كان يعد أي ظلم يتسبب به عامل إنما ظلمه هو لرعيته الى ان يغير ذلك الظلم، ومثل

هذه الفلسفة بالطبع تحمّل القائد مسؤولية كبيرة تجمع بين المثل الأعلى والقائد معاً (ان الناس ما يزالوا مستقيمين ما استقامت لهم أيمتهم وهدأتهم) (الرعية مؤدية الى الإمام ما أدى الإمام الى الله فان رتع رتعوا). وقد كان وعي (المؤمنين) الإطار العام للشورى، لذلك حرص عمر ان يبقى هذا الوعي حالة إيجابية قائمة. فقد كان ينقد نفسه أمام الرعية (أيها الناس لقد رأيتني ومالي من أكل يأكله الناس إلا ان لي خالات من بني مخزوم كنت استعذب لهن الماء فيقبض لي القبضات من الزبيب؟ فقام ثم نزل فقل له ما أردت الى هذا يا أمير المؤمنين ؟ فقال إني وجدت في نفسي شيئاً فأردت ان أطأطأ منها). وواضح انه يهدف الى تصغير السلطة باستمرار وإخضاعها للصالح العام وتجرئ الناس عليها ولكن بالحق (احب الناس إلي من رفع إلي عيوبي). وعندما لاحظ الصحابة ان في جرأة الرعية تطاولاً كانوا ينهرون الناس إذا تجاوزا وكان عمر ينهرهم على فعلهم. قال له رجل : اتق الله فنهره أحد الصحابة فقال عمر دعه فليقلها لي، نعم ما قال، لا خير فيكم إذا لم تقولوها ولا خير فينا إذا لم نقبلها. لذلك حاز عمر رضا الأمة وتحول الرضا عنه الى حالة من الشعور العميق بالمسؤولية الفردية والجماعية والحرص والتفاني. وكبرت الدولة وكانت هيبتها تكفي للإحساس بالعدل من كل موقف ظلم، وبالقانون دون وجود مادي له، أما عندما أصبحت اكبر من المبادئ والأمة وما عادت تقوم على الرضا العام فقد أصبحت شيئاً يعتز به على ما قال عثمان: (ما كنت لأخلع سربالاً سربلينه الله) وعندما يصبح الخلل كبيراً وتتداخل الخنادق وتختلط الأوراق تصبح عبئاً، يصبح لسان حال علي (بن أبي طالب) معبراً عن الموقف المبدئي منها (ما يحبس أشقاكم ان يجيء فيقتلني اللهم قد سئمتهم وسئموني فأرحهم مني وأرحني منهم) .

الحكم الشوري

يحدد اللغويون المدلول اللغوي الاصطلاحي لكلمة (شورى) بأنها تبادل الرأي فهي بهذا المعنى ليست بعيدة عن نشأة الاجتماع الإنساني، وإذا كانت المرحلة التي بلغها التطور الاجتماعي قبل الإسلام شهدت كلا نمطي المجتمع (البدوي والحضري) فإننا يجب ان نفترض ان هذين النمطين شهدا مستوى معيناً من تبادل الآراء ولكن هذا لا يعنينا، فنحن هنا لا نتتبع شكل ممارسة تلك الأنماط لتبادل الآراء ولا الشكل التنظيمي لممارستها، وإلا لوجدنا في نظام المثامنة في اليمن وفي مجلس القبيلة في النظام البدوي وفي ملأ مكة أمثلة على شكل تبادل الرأي وصيغتها التنظيمية ولكن نحن نبحث عن مرحلة انتصار في التاريخ العربي. وعندما نقف أمام الإسلام أعلى مراحل الانتصار المتحققة فيه، فإننا يجب ان ندرك مقدار التجديد في ثورة الأمة، وحجم التواصل والتمثل بينها وبين الحقبة التاريخية التي سبقتها. ومن منطلق التواصل والتمثل لابد ان تكون الحياة العربية قد أسهمت بالخبرات الإيجابية في تكون الإسلام لكننا من منطلق الثورة والتجدد يتحتم ان ندرك أيضاً ان تلك الخبرات سلخت من مرحلتها، وتم احتواؤها ضمن البعد الفكري الثوري المعاصر الذي افترضته ثورة الإسلام.

كذلك لا يمكننا ان نتجزأ الشورى وحدها من فلسفة الحكم في تاريخ الدولة العربية، فالإسلام كل متكامل، ونظرة شاملة كلية للكون وعناصره. ولو أننا أردنا ان نبحث عن حقبة معينة من حقب التاريخ مجردة بذاتها، ومعزولة عن نظامها الخاص لأمكننا ذلك، لكننا نعرض للحكم العربي في الإسلام، وهو عصر اتسم بتحقيق الوحدة القومية، ومن ثم فالأشكال التي شاعت عن تبادل الرأي قبل الإسلام ليست الأساس النظري الذي بني عليه الفهم العام لفلسفة الحكم الشوري في الإسلام. فتلك الممارسات لم تكن بنت المخاض الثوري والحضاري للامة الذي حصل في الإسلام، ولا تعبر عن مرحلة انتصار في حياة الأمة. نحن ننطلق من الإسلام الثورة الذي تشكل نتيجة استجماع كل قوى الأمة وإمكاناتها الروحية والمادية في النهوض الحضاري، ومن أبرزها بناء الإنسان الجديد الذي تحتاجه المرحلة التاريخية الجديدة وفي مثل هذا النهوض الحضاري الشامل كان لا بد من حل إشكالية الإنسان العربي. ففي مرحلة ما قبل الإسلام كان التنظيم القبلي قد طغى وشمل حتى المجتمعات المتحضرة وكثرت تقاليده واحتوت بقوتها الفرد وما عاد قادراً على الانفصال عنها، فلقد مثلت تلك المرحلة تجانس المجموع الذي تم احتواؤه في البناء القبلي الى حد بعيد، كما تكشف ضيقه أيضاً، ولأنها واصلت طغيان المجموع نرى الفرد يكاد يفقد مكانه أو دوره في صنع قيمها، ولأنها كانت حياة مادية

مجردة مغرقة في جزئيتها فقد عاش فيها الفرد أسير حاضره معزولاً عن الزمان والمكان، فلما جاء الإسلام وجد انه لكي يحطم البناء القبلي عليه ان يبرز فردية الفرد، وينمي إحساسه بالحرية ثم يعود ليشكل من كل الأفراد الأحرار المبدعين المجتمع الجديد الذي يستمد قيمة والفرد من مثل أعلى منه هو ضرورات السماء وحاجة الأمة على الأرض. فالحل الذي قدمه الإسلام هو كشف فردية الإنسان، وتنميتها وإعادة تركيب المعادلة الاجتماعية، فبدلاً من ان يكون المجتمع قائماً على سحق الفردية أصبحت الفردية أساس البناء الاجتماعي، وضمن هذا السياق لن تبق خبرة تبادل الرأي المحدودة التي مثلت إرادة القيادة القبلية في حدود مفاهيمها وأهدافها ممارسة، فروح الجماعة في مجتمع يقوم على أساس قومي عقائدي له نظرية الكلية الشاملة تحتم فرض شكل جديد للموقف الفردي ولمستوى الشعور بالمسؤولية نحو الجماعة. وهنا أصبحت الشورى محور الفلسفة التي يرتكز عليها النظام الاجتماعي الذي صنعته حركة الأمة وحاجتها في الإسلام. فهي الفلسفة التي تضع في التطبيق هدف تنمية الإنسان في شكل تفجير للإبداع وتعزيز البناء النفسي وصنع خميرة الموقف الإداري القوي فيه، وضمن هذا الفهم تصبح الشورى موقفاً مبتكراً وتعبيراً عن حاجة قائمة في المستقبل الذي تصنعه الثورة وليس استعارة مجردة من مرحلة ما قبل الثورة .

والشورى ذات معنيين، الأول لغوي بمعنى المشاورة وتبادل الرأي بين الجماعة ولكنها في الاصطلاح تعني الفلسفة في العمل والحكم وصيغة في التعامل بين الجماعة وفي كلتا الآيتين التي أشار فيهما القران الى الشورى وردت بهذا المعنى وأخذت بعدها التطبيقي في ممارسات عديدة سواء في عهد الرسول الكريم أو خلفائه من بعده. وليس بعيداً عن الحقيقة ان بداية التكون العربي في الإسلام تبلورت يوم التقى الرسول الكريم بوفد الاوس والخزرج في بيعة العقبة. غير ان ذلك الوفد لم يكن قبلياً إنما هو وفد عقائدي تجاوز قبليته الى الالتقاء على أساس عقائدي ن وتم تأكيد هذا في أول نص دنيوي يوم هاجر مسلمو مكة الى المدينة (هذا كتاب من محمد النبي (ص) بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم انهم أمة واحدة من دون الناس) فالشورى هنا لم ترد نصاً لغوياً أو بمعنى الجهد المطلوب لاتخاذ قرار، لكنها كانت الفلسفة العلمية التي صيغت الوثيقة من ضوئها، فهي فلسفة حياة كاملة، والممارسات التي وردت عن الشورى في عهد الرسول كانت محدودة بحكم كون الرسول يمثل السلطة الدينية والدنيوية معاً حيث يتحد الدين بالسياسة (الوحي بالواقع) ومع ذلك، فتلك الممارسات تعكس أسس الفهم العام للشورى، من حيث هي فلسفة في الحياة، وتشاور في كل أمورها مما لم يعط فيه الوحي موقفا نهائيا. ويعبر عن ذلك قول الأنصار للرسول في استشارته لهم يوم الخندق (يا رسول الله أمر تحبه فنصنعه، أم شيئا أمرك الله به، ولا بد لنا العمل به، أم شيئا تصنعه لنا). انطلقت ممارسة الشورى من فهم مدلولها في القران الكريم فهي تمارس قصد الوصول الى الأحسن، بما يتيحه تبادل الآراء من وضوح لكنها مشاورة لا تسلب القائد مزية القيادة وهي (الحسم) فهي ليست بحثاً عن تعزيز رأي انا بل بحثاً عن الرأي الآخر لتعزيز مصداقية القرار. فهي إذن لا تقود الى تردد إنما تعزز الحسم (شاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله) وان استعراض مواقف الشورى في زمن الرسول (ص) أو الخلفاء يدلل بوضوح على هذا الاتجاه. ففي معركة بدر كانت الاستشارة تهدف الى الأحسن وانتهت بقرار الرسول (ص) في ضوء رأي الصحابة (الحباب بن المنذر). اما في غزوة احد فان الرسول ﷺ اتخذ قراره في ضوء مشورة المسلمين من الأنصار واعرض عن مشورة عبد الله بن أبي لانه من خارج مجتمع الصحابة ومن المنافقين الذين لا تعقد لهم الشورى. وبعد وفاة الرسول (ص) واقتصار الخلافة على الصفة الدنيوية فقط وتوقف الوحي، فان دنيوية الخلافة اتاحت مجالاً اوسع للشورى لان تعبر عن نفسها، فلسفة في شكل ممارسات تطبيقية وليس فقط ممارسات تؤشر لشكل الحياة الجديدة على ما برزت عليه في عهد الرسول (ص).

وحتى مع هذا التطور فان ممارسات الشورى عند الرسول (ص) او عند خلفائه هي تطبيق جزئي لهذه الفلسفة ومؤشر لمجالات شهدت تطبيقها، فهي ليست مقياساً للتدليل على المعنى العام للشورى، انما تقود الى المجالات التي تشهد تطبيق الشورى. فالتطور الذي حصل في عهد الراشدين هو ان الهيئة التي كانت تمارس الشورى زمن الرسول (ص) وبإشرافه، أصبحت هي المسؤولة عن ذلك بعد وفاته، فالخليفة ليس رسولاً انما هو أحد أعضاء الهيئة التي كان يستشيرها الرسول (ص). وهذا التطور أعطى الشورى تحديداً اكثر في الهدف، فهي إضافة الى أهدافها المرجوة منها كانت تهدف الى إرساء حكم الجماعة وضمان بقاء الدولة في سياستها

للرعية معبرة عن المبادئ التي يرى فيها المواطن مبادئه وليس العكس وقد وعى المؤرخون العرب هذه الحقيقة كما وعاها المجتمع الذي مارسها، ففي بيعة أبي بكر بالخلافة أجمعت مصادر الروايات وهي صحابية على ان المسلمين (كرهوا ان يبقوا بعض يوم وليسوا جماعة).

وفي بيعة السقيفة ظهر ما يهدد وحدة الإسلام ويحول دون بناء مؤسساته الوحدوية عندما قال الأنصار (منا أمير ومنكم أمير) لذلك سارع المهاجرون الى طرح شعار وحدة الموقف عندما قالوا (منا الأمراء ومنكم الوزراء)، فكان طبيعياً ان يبايع أبو بكر لانه كان في الموقف الموحد لا في الموقف التجزيئي وعندما وضع عمر بن الخطاب سياسته المالية أقامها على أساس الأسبقية في الإسلام (لا اجعل من قاتل رسول الله كمن قاتل معه) وكانت تهدف الى استمرار احتواء المبادئ لنظام الحكم ومؤسسات الدولة والحيلولة دون احتواء الدولة او نظام الحكم للمبادئ من خلال تسرب النظرة الواقعية المجردة، ففي استشارة الخليفة أبي بكر للصحابة حول الردة وبعث أسامة بن زيد، رفض الاستسلام للضغوط التي فرضتها الردة ومخالفة سياسة الرسول في بعث أسامة، وأصرّ على إنفاذه لانه عد الرضوخ لواقع الردة انما هو سابقة في الخروج على سياسة الرسول (ص) إضافة الى انه تغليب للدنيا على الدين. إن هذا الحرص على ان تكون الشورى نظاماً للحياة وليس نظاماً للحكم وحسب، نابع من قدرتها على تحويل الحياة الى مدرسة ثورية يتلقى فيها الإنسان النشأة السليمة في ظل العقيدة، مدرسة تنمي فيه عوامل القوة وتستأصل عوامل الضعف عن طريق تعزيز ثقته بنفسه وإكمال تحرره من عوامل الضعف. فالشورى هنا أداة لدفع الأمور العامة الى أمام وصنع المستقبل عن طريق الشعور بالمسؤولية الاجتماعية .

السؤال المهم في هذا السياق هو هل أوجدت فلسفة الشورى نظاماً تمارس فيه عملية الاستشارة او مؤسسة او هيئة ؟ هل أخذت شكلاً تنظيمياً ؟ الواقع أنها أخذت شكلاً عرفيا ففي كل الأحداث بدءاً من الدعوة في مكة الى نهاية عهد الراشدين كانت التفاصيل الخاصة بالشورى، والذين يمارسونها والأحداث التي حدثت فيها الشورى مرتبطة بعشرة من الصحابة هم (أبو بكر الصديق، وعمر بن الخطاب، وعثمان بن عفان، وعلي بن أبي طالب، وطلحة بن عبيد الله، والزبير ابن العوام، وعبد الرحمن بن عوف، وسعد بن أبي وقاص، وسعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل، وأبو عبيدة عامر بن الجراح). فهؤلاء سماهم الرسول (ص) العشرة المبشرين بالجنة، وهم الذين رافقوا انتقال السلطة بعد وفاة الرسول الى مقتل الإمام علي وكانت السلطة فيهم، وهم الذين استشارهم عمر بن الخطاب وهم الذين طلبوا من الثوار في الأمصار القدوم الى المدينة لبحث امر الخليفة عثمان بن عفان، كما ورد في الرواية (من المهاجرين وبقية الشورى). وقد اشار الخليفة ابو بكر الصديق الى هؤلاء العشرة في أول اجتماع لهم بعد وفاة الرسول (ص) ومبايعته بالخلافة (إنكم قد علمتم انه كان من عهد رسول الله إليكم المشورة فيما لم يمض فيه امر من نبيكم ولا نزل به لكتاب عليكم. ولكن مع الزمن اتسع نطاق الشورى، فقد استشار ابو بكر اسيد بن خضير من الأنصار في استخلاف عمر بن الخطاب وهو ليس من العشرة وفي عهد عمر اتسع عددهم غير انه ترك الرأي لبقية العشرة ويظهر ذلك في وصيته لهم عندما أوكل إليهم مهمة اختيار خليفة (واحضروا معكم من شيوخ الأنصار وليس لهم من أمركم شيء واحضروا معكم الحسن بن علي وعبدالله بن عباس فان لهما قرابة وأرجو لكم البركة في حضورهما وليس لهما من أمركم شيء، ويحضر عبد الله بن عمر مستشاراً وليس له من الأمر شيء .

لقد كان هؤلاء العشرة يمارسون الشورى زمن الرسول ﷺ طبقاً لأسس مستنبطة من القرآن، او أسس كان يراها هو وعليها بنى حقهم في ممارستها بعد وفاته. وقد حاول العديد من المؤرخين، قدماء ومعاصرين تحديد هذه الأسس فتطرقوا الى قرابتهم للرسول فجميعهم من قريش ومن أهم بطونها وانهم أول المهاجرين وانهم بدريون وادركوا بيعة الرضوان وصلوا الى القبلتين وانهم مبشرون بالجنة. والواقع ان هذه الأسس ليست من القوة او التفرد بحيث تقرر ذلك، فكثير من المسلمين أيضاً من قريش ومن أقرباء الرسول (ص) وشهدوا بدرا وصلوا القبلتين وماتوا شهداء ويدخلون الجنة لكنهم ليسوا من الشورى. وهذه الأسس أسهمت على نحو مؤكد في تعزيز مكانتهم ولكن ثمة معياراً يجب ان يبحث عنه يخص دورهم النضالي في الدعوة وأسبقيتهم فيها، فهو الذي أهلهم للقيادة ومن ثم (كانوا أمام رسول الله في القتال ووراءه في الصلاة). لذلك حرص الرسول (ص) في تخطيطه المدينة ومؤسساتها العامة ودور ساكنيها ان تكون دور هؤلاء العشرة متحلقة

حول المسجد لها أبواب تفضي الى ساحته، ومنهم كان ينطلق مقياس الشورى ويتسع، فإذا غاب أحدهم او قلوا او توفوا، تصبح الشورى في اقرب الناس الذين يماثلون خصائص وصفات هؤلاء. ويعبر عن ذلك قول عمر (ان هذا الأمر في أهل بدر ما بقى منهم واحد، ثم في أهل احد ما بقى منهم واحد وفي كذا وكذا، وليس لطليق ولا لولد ولا لمسلمة الفتح شيء). وهذا يعني ان عمر حدّد للشورى سمتين رئيسيتين هما الالتزام بسنة النبي (ص) والأسبقية في الإسلام. وقد بقيت هذه وراء مواقف الالتزام بالشورى بعد عمر بن الخطاب، مما يدلل على فاعليتها وواقعيتها وانسجامها مع المبادئ، فقد التزم علي بشرط الشورى عندما عرض قتله عثمان عليه الخلافة حيث قال: (ليس إليكم انما هو لأهل الشورى وأهل بدر فمن رضي به أهل الشورى وأهل بدر فهو خليفة).

واستند على ابن أبي طالب في دفاعه عن الخلافة ضد معاوية بن أبي سفيان الى قول عمر (انك من الطلقاء الذي لا تحل لهم الخلافة ولا تعقد معهم الإمامة ولا تعرض فيهم الشورى) لذلك كانت نهاية قيادة هؤلاء للدولة والمجتمع نهاية للشورى بالشكل الذي مارسوه دون ان تنتهي الشورى تقليداً يحرض عليه في العصور التي تلت عصر الراشدين. وعندما أصبحت البيعة ضرورية للقبول بالخليفة روعي فيها ان تكون بيعة خاصة وبيعة عامة إشارة الى ان ثمة هيئة تمارس الاستشارة وتتخذ القرار بالرغم مما أصاب الممارسات من خلل في التطبيق وإدخال ما لم يكن متفقاً عليه من الصيغ والأساليب في الأصل .

وعندما نشطت حروب التحرير زمن أبي بكر ثم عمر بن الخطاب وظهرت الأمصار الأولى (البصرة، الكوفة، الفسطاط) إضافة الى سكنى العرب المسلمين مدن الشام، استقر العديد من الصحابة في هذه الأمصار. فقد كانت الأمصار من قبل معسكرات للجيوش التي خرجت للتحرير، وكان في كل جيش من هذه الجيوش عدد من المسلمين الأول (الصحابة) استقروا فيها فلما تحولت الى مراكز مدنية وظهر فيها التخصص الاجتماعي لا سيما الوظائف (العامل والقاضي وصاحب الخراج)، شكل هؤلاء الصحابة هيئة أشبه بالهيئة التي يستشيرها العامل بفعل مكانتهم وقيمتهم لدى المسلمين المتأخرين، ممن لم يشهدوا الرسول (ص) او يصاحبوه. وأصبحت هذه الحلقة من أهل الرأي حول العامل في المصر أشبه بهيئة الرقابة العقائدية على سلوكه وكيفية قيادته للرعية، وكانت لها صلاحية عرفية في حسم الكثير من الأمور دون إيصالها الى مركز الخلافة، حيث هيئة الشورى الرئيسية، وعندما كانت آراؤهم تختلف ورأى العامل فان الخليفة كان يقف معهم لا سيما عندما يكونون ممن لهم قدم وبلاء في الإسلام. فقد وقف عمر بن الخطاب مع الصحابي عبادة بن الصامت الأنصاري احد نقباء الدعوة ممن استقر في الشام في خلافة معاوية بن أبي سفيان في إحدى غزواته، حينما رأى الناس يتبايعون كسر الذهب بالدنانير فعد ذلك ربا ونهرهم استناداً الى حديث الرسول (ص) وكان رأي معاوية انه لا يجد في ذلك ربا فقال له عبادة (أحدثك عن رسول الله وتحدثني عن رأيك) ففارقه وعاد الى المدينة فسأله عمر وشرح له الأمر فأعاده قائلاً ارجع يا أبا الوليد إلى أرضك فقبح الله أرضاً لست فيها وأمثالك.

وكتب معاوية (لا إمرة لك عليه واحمل الناس على ما قاله فانه هو الأمر). غيرهذا النظام ما عاد له وجود أيام عثمان فالملاحظ ان العلاقة بين بقية العشرة لم تكن قوية وان اتجاهات اجتماعية جديدة وقيادات أيضاً بدأت تظهر بمعزل عنهم ولعل الموقف من خلافة عثمان بعد السنة الخامسة منها ثم مسألة عزله وقتله فيما بعد، تظهر اضمحلال دور الشورى خاصة بعد فشل أهل الشورى في قيادة الأحداث وإنقاذ الأمة من الانقسام ومع شكنا في الروايات عبر هذه الفترة إلا ان المعقول هو ان بقية الشورى لم تعد لها تلك المكانة التي كانت تتمتع بها، ولا بد ان يكون حدث متغير ما، وعندما اختلف من تبقى من أهل الشورى (علي والزبير وطلحة) بعد ذلك بدا واضحاً ان الشورى لم تعد فلسفة الحكم ولم تعد مؤثرة كما كانت وان دور الصحابة في قيادة المجتمع والدولة قد انتهى .

نقل السلطة في الإسلام

لم يكن الرسول ينظر الى مهمته على أنها تكوين محض لدولة ولكنها تهدف الى بناء أمة وقد ترك لصحابته قيادة الأمة وتقرير شكل الدولة. والقرآن واضح في تحديد مكانة الصحابة ووجوب الطاعة لهم (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم) ونظرته اليهم كانت عامة من حيث كونهم صحابة آمنوا بالرسول

وهاجروا معه أو أووه وصحبوه في بدر وواكبوا نزول الوحي ودارت أمام أنظارهم تفاصيل انتصار الدعوة وعانوا في سبيل المبادئ ما عانوه فاستحقوا قوله (أصحابي كالنجوم فبأيهم اقتديتم اهتديتم). وهؤلاء الصحابة يدركون طبقاً لانتمائهم الى الدعوة الدور المتميز للصحابي ضمن (طبقته) وللطبقة ضمن السياق العام للجهاد وبالشكل الذي تفرضه المبادئ وضروراتها. وقد تميز من مجموع الصحابة عشرة كان لهم في تاريخ الإسلام موقعاً متقدماً وقد توفي النبي وهو عنهم راض عرفوا عند كتاب السيرة بالعشرة المبشرين بالجنة لأن الرسول بشرهم بها، وهم ابو بكر الصديق وعمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب وطلحة بن عبيد الله والزبير بن العوام وسعد بن ابي وقاص وسعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل وعبد الرحمن بن عوف وابو عبيدة عامر بن الجراح.

والراجح ان الصحابة يدركون هذه الحقيقة فليس من المعقول ان جهاد ربع قرن مع الرسول (ص) لم يحدث أثره التربوي والأخلاقي في نفوس صحابة آمنوا وهم فتية ولم ينم لديهم وعياً جديداً وطريقة في التفكير تجعلهم يدركون مواقعهم في الدعوة وتاريخها. والواقع ان إنجازهم عملية نقل السلطة بهذه السرعة وبالصيغة التي تمت يعبر عن وعي عميق وحيوية سياسية وإدارية فريدة من نوعها في إدراك الشورى التاريخية لمثل تلك العمليات وأثرها الآني والمستقبلي على أمن الإسلام ومستقبلهز ويشير الصحابي سعيد بن زيد الى هذا الوعي بقوله يصف وضع الصحابة يوم توفي الرسول ﷺ (كرهوا ان يبقوا بعض اليوم وليسوا في جماعة) وعندما قرروا حسم هذه المسألة اختاروا أبا بكر خليفة. يقول علي بن ابي طالب (لما قبض رسول الله نظرنا في امرنا فوجدنا النبي قدم أبا بكر في الصلاة فرضينا لدنيانا من رضى رسول الله لديننا فقدمنا أبا بكر)، وتؤكد رواية علي مقياساً مبدئياً في اختيار أبا بكر مستمداً من الإسلام (الصلاة) وهو المقياس الذي كون القناعة بخلافته. فالدنيا تدار بأحكام الدين وضروراته، غير ان هذا الوعي لا يتحتم ان يكون عاماً وشاملاً فالأنصار بحكم دورهم التاريخي في الإسلام اعتقدوا ان هذا الدور يمنحهم امتيازاً يفوق مقياس الأسبقية في الإيمان فقالوا قولتهم المشهورة (منا أمير ومنكم أمير). ويؤخذ عليهم تسرعهم للتفرد في الأمر دون إجماع الصحابة أنصاراً ومهاجرين كلاً متكاملاً. ويؤخذ عليهم اختيارهم المكان (ظلة بني ساعدة) فهو اختيار يعكس رغبة في الأثرة والتفرد من دون الجماعة وهذه أثره قبلية غير مستمدة من ضرورات العقيدة الجديدة فهناك فرق بين المسجد مكاناً لحسم الأمور الجوهرية وبين ظلة لقبيلة. غير انهم عندما أدركوا ان مرحلة الهجرة الى يثرب لا تلغي تاريخاً للدعوة شهدته دروب مكة وشعابها ، أدركوا ان مقياس (الأسبقية) يفوق مقياس (المناصرة) فتراجعوا عن قولتهم تلك. ويكشف الحوار بين عمر بن الخطاب والأنصار عن صيغة تكون القناعات.

قال عمر: يا معشر الأنصار ألستم تعلمون ان رسول الله امر أبا بكر ان يصلي بالناس .

قالوا : بلى .

قل : فأيكم تطيب نفسه ان يتقدم أبا بكر .

قالوا : أعوذ بالله ان نتقدم أبا بكر .

وانتهى الحوار ببيعتهم لأبي بكر حتى انهم كادوا يطأون سعد بن عبادة الذي كانوا قدموه قبل دقائق من البيعة ليبايعوا له. وتعكس رواية الطبري عن مجيء بني اسلم للبيعة مدى الوعي بضرورة حسم مسألة نقل السلطة فقد (أقبلوا بجماعتهم حتى تضايقت بهم السكك فبايعوا).

إن هذه الصورة من الوعي والتصريف المبدئي لم يأتيا بمستوى واحد فمن غير الممكن ولا المعقول الافتراض بان أمة لها حيوية الأمة الجديدة تفتقد التنوع في الموقف لا سيما ذاك الذي يصنع الوحدة. وطبقاً لهذا التنوع يفترض ان يكون واضحاً بالنسبة إلينا عندما نراه بين المؤمنين الأول وبين الذين آمنوا متأخرين. يروي عوانة ان أبا سفيان لما بلغته بيعة ابي بكر قال: (ما لنا ولأبي فيصل انما هي بنو عبد مناف) وانه سأل عن علي والعباس بقوله (أين المستضعفان أين الأذلان) ويبدو ان مثل هذا الموقف كان متوقعاً لا سيما في بيئة مكة التي أسلمت متأخرة، فيروي ان ابا قحافة لما سمع ببيعة ابي بكر قال (ارفضي بذلك بنو عبد مناف. ويذكر الطبري ان ابا سفيان قال لعلي بن ابي طالب (ما بال هذا الأمر في اقل حي من قريش والله لئن شئت لأملأنها عليه خيلاً ورجالاً). فقال علي: (يا ابا سفيان طالما عاديت الإسلام وأهله فلم تضره بذاك شيئاً إنا وجدنا أبا بكر لها أهلاً).

ان هذه الروايات تعكس فهم ابي سفيان وموقفه من المسألة وربما هي في نطاق اوسع تعبر عن فهم قريش التي آمنت بعد فتح مكة . وهذا الفهم مرفوض فهو لا يختلف كثيراً عما يدور في ذهن سيد بني عامر بن صعصعة يوم عرض الرسول (ص) عليه نفسه بعد خروجه من الطائف ليأويه وينصره. فهو فهم مرفوض من المؤمنين مثلما رفض الرسول منطق العامري طالما أنه لم يستوعب الإسلام ومقاييسه للأمور. ولا شك في ان علي بن ابي طالب لم يكن أبداً في هذا الموقف الذي يرى فيه القبيلة ولا يرى الأمة. يرى دنياه ولا يرى دنيا العقيدة، ولمثل هذه الاعتبارات انكفا أيضاً موقف أنصار سقيفة بني ساعدة، فلو أنهم أصروا على موقفهم لكانوا مثل سيد بني صعصعة غير المسلم الذي فاوض على اقتسام مستقبل الأمة، إذ لا فرق بينه وبينهم سوى أنهم آمنوا وأرادوا أن يحجموا الدين لمصلحة قبلية.

اما ابو بكر فعندما أراد حسم مسألة نقل السلطة فانه لجأ إلى الشورى، ولكن ليس بصيغة الهيئة، فقد استشار عبد الرحمن بن عوف وعثمان وسعيد بن زيد واستشار أسيد بن خضير وهو ليس من العشرة المبشرين واستشار بعض الأنصار والمهاجرين. والراجح انه لاحظ اضطراب ميول الصحابة فاكتفى بهذه الصيغة من المشورة، بدليل قوله لعبد الرحمن بن عوف (إني وليت أمركم خيركم في نفسي فكلكم ورم انفه من ذلك يريد ان يكون الأمر له دونه) . ويبدو ان الصحابة برروا اضطراب موقفهم بقسوة عمر وغلظته. اما عمر فقد أعطى الشورى وضوحاً اكثر ففي أقواله عن هؤلاء العشرة تحديد واضح لأفضليتهم وفي سياسته مكان بارز لدورهم فهم قمة هرم الشورى والحلقة الموكل إليها اتخاذ القرار السياسي. لذلك عندما طعن ترك الأمر شورى بينهم وحصنهم بالأنصار ومع انه لم يعطهم دوراً في اختيار الخليفة، غير انه أوكل لهم الإشراف على عملية الاختيار والضغط على المجتمعين لتلافي الاختلاف، وأحضر للشورى الحسن بن علي وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر دون إعطائهم دوراً في اختيار الخليفة تقديراً لعلمهم ومكانتهم. لقد كانت رغبة عمر في حصر الأمر بأهل الشورى نابعة مما رآه من بداية التحزب فخاف ان يجرف هذا التحزب أهل الشورى، إذا ترك الأمر للحسم العام. وقد حذرهم منه وكان تقديره في ذلك انه معذور فأمامه سنة ان ترك الأمر دون استخلاف فقد تركهم الرسول (ص) دون استخلاف وان استخلف فقد سبقه ابو بكر وكان حريصاً على ان يعطي (أهل الجنة) دورهم غير انه اخرج منهم سعيد بن زيد لقرابته منه .

يبدو من رواية أوردها الطبري ان التحزب الذي اشار إليه عمر كان موجوداً فالعباس بن عبد المطلب نهي علياً ان يدخل الشورى غير ان علياً رفض؛ لانه يكره الخلاف، إلا ان هذا لا يعني انه كان مطمئناً الى موقف أهل الشورى. فبالرغم من ان عبد الرحمن بن عوف اخرج نفسه من مسألة الخلافة الا ان علياً ابن ابي طالب، طالبه بما يوثق إثرته للحق، فرد عبد الرحمن بن عوف بقوله: (أعطوني مواثيقكم على ان تكونوا معي على من بدل وغير وان ترضوا من اخترت لكم على ميثاق الله الا أخص ذا رحم ولا الو المسلمين)، فوافقوا وابتدأ يسألهم منفردين فرشح علي عثمان ورشح عثمان علياً وأعطى الزبير وسعد صوتيهما لعثمان، وأرسل عبد الرحمن بن عوف المسور بن مخرمة الى علي وعثمان كلا على انفراد يحاورهما في الأمر وكان الرأي مع عثمان ولكن عندما اجتمع المهاجرون والأنصار وأهل السابقة والفضل انقسم الناس فنادى عمار بن ياسر بعلي ونادى عبد الله بن ابي سرح بعثمان فلما رأى عبد الرحمن الانقسام نادى علياً فقال له (عليك عهد الله وميثاقه لتعملن بكتاب الله وسنة رسوله وسيرة الخليفتين من بعده). قال علي: (أرجو ان افعل واعمل بمبلغ علمي وطاقتي)، وفي رواية أخرى انه قال (لا ولكن على جهدي من ذلك وطاقتي)، فدعا عثمان وسأله ما سال به علياً فأجابه نعم فبايعه.

ان سياق الأحداث كما يظهر من تفاصيل الروايات يدلل على سلامة إجراءات الصحابي عبد الرحمن بن عوف ويدلل أيضاً على النتيجة الطبيعية لتلك الإجراءات. وتأتي التفاصيل الخاصة بالانقسام في الرأس مقحمة وارجح عدم صحة الرواية لضعف سندها، وثانياً لانه من غير المعقول ان علي بن ابي طالب الذي تربى في بيت الرسول (ص) منذ طفولته ونشأ على الإيمان بالله والتوحيد ومبادئه واحكم في كل مواقفه توازناً فريداً بين مبادئ الإيمان الخمسة يعلن عدم التزامه بكتاب الله وسنة نبيه، وهو يدرك جيداً انه ما كان ليكون في ذلك الموقف لولا إيمانه بالله ورسوله وبالتالي فان أية قيمة له ولآرائه انما تستمد مشروعيتها من انطلاقه من إيمانه ذلك. والمرجح ان الرواية وضعت لتبرير حالة ملفقة أريد إضفاء الشرعية عليها واعتمادها في بناء

موقف سياسي لا حق.
تعطي الروايات الخاصة بنقل السلطة انطباعاً عن قوة التقليد الذي أسسه ابو بكر في خطبته عندما قال في خطاب البيعة: (انما انا متبع ولست بمبتدع) فالصحابة والعشرة المبشرة خاصة يتمتعون بمكانة متساوية في تاريخ الدعوة. وهكذا كانت آراء الناس فيهم.

النهضة الثقافية في العصر العباسي
أحمد شلبي

صوّر البروفسور نيكلسون Nicholson النشاط العلمي في العالم الإسلامي تصويراً دقيقاً يحسن أن نقتبس منه السطور التالية، لتكون مطلع حديثنا عن النهضة الثقافية في هذا العصر، قال: كان جل الباحثين وطلاب العلم من المسلمين يرحلون في حماس ظاهر وسط القارات الثلاثة (وهي عالم ذلك العصر) ثم يعودون إلى بلادهم، كما يعود النحل محملاً بالعسل الشهي، فيجلس هؤلاء الباحثون ليرووا شغف الجماهير التي كانت تنتظر عودتهم لتلتف حولهم، فتنال من علومهم ومعارفهم زاداً وفيراً، وخيراً عميماً، كما كان هؤلاء الباحثون يعكفون أحياناً على تدوين ما جمعوا وما سمعوا، ثم يخرجون للناس كتباً هي بدوائر المعارف أشبه، مع نظام وبلاغة عذبة. وهذه الكتب هي المصادر الأولى للعلوم الحديثة بأوسع ما تحتمله كلمة علوم من معنى، وهي مرجع العلماء والباحثين ومنها يستمدون فنوناً من الثقافة والمعرفة أعمق بكثير مما يظن الناقدون.

ومن الطبيعي أن يكون العصر العباسي الأول أنسب العصور ملائمة للنهضة الثقافية، فمدينة الإسلام بدأت فيه تستقر بعد هدوء حركة التوسع والفتوح التي كانت طابع العصر الأموي، والثقافة تنتشر في الأمة إذا هدأت، واستقرت أمورها، وانتظم ميزانها الاقتصادي، وجل هذا قد توافر للأمة الإسلامية بعد قيام الدولة العباسية، وتمكن السفاح والمنصور من تثبيت الدولة، والضرب على أيدي أعدائها، وما إن تم النصر الحربي حتى أفسح رجال الحرب الطريق لرجال الإدارة والمال والقانون والآداب، فظهر في ذلك العصر نخبة من الشعراء والفلاسفة والمؤرخين والرياضيين ورجال الدين، وقادة الفكر الذين أكسبوا اللغة العربية أغنى وأبرز تراث أدبي حظيت به.

وكانت النهضة العلمية في ذلك العصر تتمثل في ثلاثة جوانب:

1- حركة التصنيف.

2- تنظيم العلوم الإسلامية.

3- الترجمة من اللغات الأجنبية.

وفيما يلي نبذة موجزة عن كل جانب من هذه الجوانب:

1- حركة التصنيف:

مرّت حركة كتابة الكتب بمراحل ثلاثة:

المرحلة الأولى وهي عبارة عن تقييد الفكرة أو الحديث أو نحو ذلك في صحيفة مستقلة أو مع بعضها البعض.

والمرحلة الثانية وهي عبارة عن تدوين الأفكار المتشابهة أو أحاديث الرسول في ديوان واحد، فهنا أحكام فقهية جمعت في ديوان، أو مجموعة من الأحاديث أو أخبار تاريخية وهكذا.

أما المرحلة الثالثة ، فهي مرحلة التصنيف وهي أدق من التدوين، لأنها ترتيب ما تمّ تدوينه وتنظيمه ووضعه تحت فصول محددة وأبواب مميزة . قال الزبيدي: ﷺوصنفه تصنيفاً جعله أصنافاً، وميز بعضها عن بعض، قال الزمخشري ومنه تصنيف الكتب. وهذه المرحلة وصل لها المسلمون في العصر العباسي الأول، وكان الأئمة قبل ذلك يتكلمون من حفظهم أو يروون العلم من صحف غير مرتبة، حتى سنة 143هـ، إذ شرع العلماء المسلمون في تصنيف الحديث والفقه والتفسير وكتب العربية وأيام الناس. ومن أشهر المصنفين في هذا العصر مالك الذي ألف الموطأ، وابن إسحاق الذي كتب السيرة، وأبو حنيفة الذي صنف الفقه والرأي. ويرجع إلى أبي جعفر المنصور الفضل في توجيه العلماء هذا الاتجاه، وقد كان المنصور كما يقول السيوطي كامل العقل، جيد المشاركة في العلم والأدب، فقيهاً تلقى العلم عن أبيه وعن عطاء بن ياسر، ويروى أنه قابل الإمام مالكاً في موسم الحج، وفاتحه في مسائل كثيرة من العلم، ثم قال له: ﷺيا أبا عبد الله لم يبق في الناس أفقه مني ومنك،

وإني قد شغلتني الخلافة، فاجمع هذا العلم ودوّنه، ووطئه للناس، توطئة ، وتجنب فيه شدائد عبد الله بن عمر ورخص عبد الله بن العباس، وشواذ عبد الله بن مسعود، واقصد إلى أوسط الأمور وما اجتمع عليه الأئمة والصحابة رضي الله عنهم، فاعتذر مالك، فلم يقبل المنصور منه، فوضع مالك ﷺكتاب الموطأﷺ وأثر عن مالك قوله: والله لقد علمني المنصور التصنيف ويقول حاجي خليفة: ﷺواختلف في أول من صنف فقيل الإمام عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج البصري (155هـ) وقيل أبو النصر سعيد بن أبي عروبة (155هـ) وقيل ربيع بن مسعود بن صبيح (160هـ) وقد صنف معمر بن راشد (179هـ) وسفيان الثوري (161هـ) ومالك بن أنس (179هـ) وعبد الله بن مبارك (181هـ)ﷺ. وسواء كان هذا أول من صنف أو ذاك، فإن المتفق عليه أن هذا العصر هو عصر التصنيف، وأن النضج العلمي الذي ينشأ عن طبيعة التطور، بالإضافة إلى الاتصال بالنتاج الأجنبي الذي كان قد وصل إلى درجة كبيرة من دقة التأليف والتنظيم قد كانا من أهم الأسباب التي نقلت النتاج في البلاد الإسلامية من التدوين إلى التصنيف، ولسنا في حاجة إلى القول أن حركة التصنيف لم تتوقف بعد ذلك، بل سارت قدماً وأخذت طريقها نحو مزيد من الدقة وحسن الترتيب.

2- تنظيم العلوم الإسلامية

العلوم الإسلامية هي هذه الطائفة من العلوم التي نبعت من طبيعة الحياة الإسلامية، وهي التي تتعلق بالدين ولغة القرآن، ويطلق عليها بعض المصنفين ﷺالعلوم النقليةﷺ إذ أن الباحث فيها ليس له إلا أن ينقل ويروي، فالمفسر والمحدث ليس لهما إلا أن يرويا ما تلقياه عن طائفة أخرى من الرواة مرفوعة إلى الرسول (ص)، وليس للغوي إلا أن ينقل اللغة من العرب الخلّص، أو عمن سمع منهم مباشرة أو بواسطة. ولكن تسمية هذه العلوم بالعلوم النقلية في العصر الذي ندرسه لم تعد تسمية دقيقة، ذلك لأن علماء هذا العصر استباحوا لأنفسهم أن يعتمدوا على العقل والمنطق في التدليل على ما يذهبون إليه، فأصبح المحدث يحكم على هذا الحديث أو ذاك بأنه موضوع لأنه يخالف العقل والمنطق، وأصبح يفتى في مسألة فقهية لم يرد فيها نص صريح باجتهاده وتفكيره، وإن خالف من سبقوه من المجتهدين، وأصبح أحياناً يؤول النص للتوفيق بين طوائف النصوص التي يظهر فيها شيء من الاختلاف، أو ليحكم بغير ما سجله النص اعتماداً على أن النص روعيت فيه حالة خاصة، ومن أجل ذلك آثرت أن أطلق على هذه العلوم ﷺالعلوم الإسلاميةﷺ. ومما يؤيد اتجاهي أن علم الكلام معدود ضمن هذه العلوم، والمتكلمون - كما يقول الأستاذ أحمد أمين - أظهر عنصر عقلي في الحركة العلمية، وهم لا يميلون كثيراً إلى المنقول، ولا يثقون بكل ما فيه ثقة المحدثين وغيرهم به، وكانت لهم مذاهب في العدل والتوحيد وصفات الله وأفعال العباد ونحو ذلك، تثبت لهم ببحثهم. والعلوم الإسلامية تدين للعصر العباسي الأول بما وصلت إليه من دقة وتنظيم، وفيما يلي حديث عن بعضها، وعما نالته من تطور في هذه الفترة من التاريخ.

التفسير ومولده وفصله عن الحديث

يمكن القول إن هذا العصر شهد ميلاد علم تفسير القرآن، وفصله عن علم الحديث، أمّا ميلاد علم تفسير القرآن، فلأن ما سبق هذا العهد لم يكن تفسيراً للكتاب المنزل كله، ولا لبعضه مرتباً وإنما كان تفسيراً لبعض آيات من هنا وهناك، تعن لغرض معين، أو يختلف الناس في معناها. أما في العصر الذي نتحدث عنه فقد تطور التفسير تطوراً عظيماً وأصبح متسلسلاً شاملاً، يحكى ذلك ابن النديم بقوله: ﷺإن عمر بن بكير كان منقطعاً إلى الحسن بن سهل، فكتب إلى الفراء: إن الأمير الحسن بن سهل ربما سألني عن الشيء بعد الشيء من القرآن، فلا يحضرني فيه جواب، فإن رأيت أن تجمع لي أصولاً أو تجعل في ذلك كتاباً أرجع إليه، فعلت، فقال الفراء لأصحابه: اجتمعوا حتى أملي عليكم كتاباً في القرآن، وجعل لهم يوماً، فلما حضروا، خرج إليهم وكان بالمسجد رجل يؤذن، وهو من حفاظ القرآن فالتفت إليه الفراء وقال له: اقرأ بفاتحة الكتاب، فقرأ، ففسرها الفراء، ثم استوفى الكتاب كله، يقرأ الرجل ويفسر الفراء، قال أبو العباس: لم يفعل أحد قبله مثله، ولا أحسب أن أحداً يزيد عليهﷺ، وكان هذا أول تفسير للقرآن كله مرتباً على حسب ترتيب الآيات، وكان فاتحة لمن جاء بعد ذلك، ليسلك هذا الطريق، حتى جاء الطبري الذي حشد في تفسيره كل المزايا التي سبقه لها أسلافه.

أما فصل التفسير عن الحديث فقد ظهر في هذه الفترة أيضاً، فقد كان المسلمون قبل ذلك يفسرون آيات القرآن بأحاديث الرسول أو بأقوال التابعين، فلما كان العصر العباسي الزاهر، استقل تفسير القرآن وأصبح كثير من المفسرين يلجئون في تفسير القرآن إلى اجتهادهم مستعينين أحياناً بحديث للرسول، أو بقول تابعي، أو شعر عربي، والمهم أن صلب التفسير أصبح كلام المفسر لا روايات أو أخبار ينقلها دون أن تبرز شخصيته فيما يدوّن، وقد مال المعتزلة بوجه خاص إلى استعمال العقل في التفسير، كما فعل الجاحظ في قوله تعالى (إنها شجرة تخرج في اصل الجحيم * طلعها كأنه رؤوس الشياطين) إذ قال في تفسير ذلك: إن الناس لم يرو شيطاناً قط على صورة من الصور، ولكن لما كان الله قد جعل في طباع جميع الأمم استقباح صور الشياطين وكراهيتها، وأجرى على ألسنة الناس جميعهم ضرب المثل في ذلك، رجع بالإيحاش والتنفير والتقريع إلى ما قد جعله الله في طباع الأولين والآخرين وعند جميع الأمم، وهذا التشبيه أشبه من قول من زعم من المفسرين أن رؤوس الشياطين نبات ينبت باليمن.

الفقه ومذاهبه

من مفاخر هذا العصر أن عاش فيه أئمة الفقه الأربعة وهم أبو حنيفة (150هـ) ومالك (179هـ) والشافعي (204هـ) وأحمد بن حنبل (241هـ) وهؤلاء الأئمة هم بلا منازع أكبر أئمة الفقه في العالم الإسلامي، ومذاهبهم هي أشهر وأوسع المذاهب انتشاراً حتى العهد الحاضر.
وهناك طريقتان في التشريع تستحقان بعض العناية، وهما طريقة أهل الرأي وطريقة أهل الحديث، فالطريقة الأولى تعتمد على استنباط حكم ما من النصوص المأثورة إذا لم يرد لهذا الحكم نص صريح، وسمي هؤلاء بأهل الرأي لإتقانهم معرفة الحلال والحرام واستخراجهم المعاني من المنصوص لبناء الأحكام، ودقة نظرهم في النصوص، وكثرة تفريغهم عليها، وأما طريقة أهل الحديث فهي التمسك بالحديث والعمل بالنص وحده، وهؤلاء يرجعون الفقه كله إلى الرسول ويرفضون الأخذ بالرأي.
وقد اتجه زعماء مدرسة العراق إلى الأخذ بالرأي لقلة الأحاديث المعتمدة عندهم، ولخوفهم أن يكون الحديث موضوعاً، مما جعلهم يتهيبون الحديث، ويستسهلون الرأي الذي يعتمد على الفكر والمنطق وعلى نصوص القرآن الكريم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.
أما أهل المدينة موطن الرسول فقد كثرت عندهم الأحاديث لكثرة من يحفظها هناك، فأغنتهم الأحاديث عن استعمال الرأي والقياس، وكانوا يرون في الاعتماد على هذه الأحاديث منجاة لهم من الزلل، ومن أجل هذا كان الواحد منهم يحيل السائل إلى سواه من العلماء لعله يجد عند هذا أو ذاك حديثاً يفتي به، وبينما كان أهل المدينة يتحرزون هكذا من استعمال الرأي، كان أهل العراق لا يكتفون بالاجتهاد في المسائل التي يستفتون فيها، بل كانوا يفترضون الفروض ليبحثوا ويجتهدوا، كافتراضهم أن يطلق الرجل امرأته نصف تطليقة، أو يحلف بالطلاق أن زوجته أجمل من القمر، وهكذا مما يدل على سعة الهوة بين المدرستين، غير أن هذه الهوة لم تستمر طويلاً، إذ أن الرحلات لتلقي العلم قاربت بين وجهتي النظر، فأخذ أهل المدينة معهم الحديث إلى العراق، كما أخذ العراقيون معهم فتاواهم وآراءهم إلى المدينة ثم رحل عدد من كبار الأئمة كمحمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة، الذي رحل إلى المدينة وقرأ موطأ مالك، وكالشافعي الذي رحل إلى العراق وإلى المدينة فنال من هذه ومن تلك.
ومما يدل على شغف أبي حنيفة بالرأي والقياس ذلك الحوار الطريف القصير، الذي دار بينه وبين حلاق يهذب له شعره، فقد طلب منه أبو حنيفة أن يلتقط من ذقنه الشعرات البيض، فاعتذر الحلاق معللاً اعتذاره بأنه لو التقط الشعرات البيض لكثرت كثرة ربما طغت على الشعر الأسود، فقال له أبو حنيفة: إذاً، التقط الشعر الأسود ليكثر فيطغى على الشعرات البيض.
ومن أحسن كتب التشريع والفقه والإدارة التي كتبت في ذلك العهد، كتاب ﴿الخراج﴾ الذي كتبه أبو يوسف تلميذ أبي حنيفة، استجابة لرأي الرشيد الذي طلب منه أن يضع له رسالة في التنظيم الاقتصادي للدولة كما

يراه الإسلام، وقد جاء هذا الكتاب جليل القدر عظيم الشأن، تكلم فيه مؤلفه عن عناصر ثلاثة هامة هي:

1- بيان موارد الدولة كما يراها الإسلام.

2- الطريقة المثلى لجباية هذه الموارد.

3- الواجبات التي يلتزم بيت المال أن يقوم بها.

ويعتبر هذا الكتاب من أهم المصادر لدى الباحثين في الاقتصاد الإسلامي.

النحو ومدارسه

حفل العصر العباسي الأول بأئمة النحو الذين شيّدوا أركانه وأقاموا دعائمه في مدرستيه العظميين: البصرة والكوفة، فمن عاش في هذا العصر من أئمة النحاة البصريين عيسى بن عمر الثقفي (149هـ) وأبو عمرو بن العلاء (154هـ) والخليل بن أحمد (175هـ) والأخفش (177هـ) وسيبويه (180هـ) ويونس بن حبيب (182هـ). ومن الأئمة الكوفيين أبو جعفر الرؤاسي والكسائي (182 أو 183 أو 186هـ) كما ذكره ابن خلكان (ج1، ص331 هجرية) والفراء (208هـ). ولا جدال أن من يطلع على هذه الأسماء يدرك أننا حتى الآن نعتمد في الدراسات النحوية على النتاج والأفكار التي ظهرت في هذا العصر الزاهر.

وكانت مدرسة البصرة تختلف اختلافاً بيناً عن مدرسة الكوفة، فالأولى كانت تعنى بوضع قواعد أساسية للغة العربية تبعاً لأغلب ما ورد عن العرب، فإذا ظهر ما يخالف الأغلب عدّوه شاذاً، فإذا ثبتت صحته قالوا يحفظ ولا يقاس عليه، وربما أضعفوا قائله أو خطّئوه، وقد ترجم ابن خلكان لعيسى بن عمر الثقفي أحد زعماء هذه المدرسة وأول من ألف في النحو بعد أبي الأسود الدؤلي (67هـ). وتتضح من هذه الترجمة قيمة النتاج العلمي الذي وضع في هذا العصر، كما تتضح منها الأسس التي قامت عليها مدرسة البصرة. قال ابن خلكان: ولعيسى بن عمر كتاب في النحو سماه الجامع، يقال إن سيبويه أخذه وبسّطه وحشى عليه من كلام الخليل وغيره، ولما كمل البحث والتحشية نسب إلى سيبويه، وهو كتاب سيبويه المشهور، والذي يدل على صحة هذا القول أن سيبويه لما فارق عيسى بن عمر ولازم الخليل بن أحمد سأله الخليل عن مصنفات عيسى، فقال سيبويه: صنف نيفاً وسبعين مصنفاً في النحو، وأن بعض أهل اليسار جمعها وأتت عنده عليها آفة، فذهبت ولم يبق منها في الوجود سوى كتابين أحدهما اسمه الإكمال وهو بأرض فارس عند فلان، والآخر الجامع وهو هذا الكتاب الذي أشتغل فيه، وأسألك عن غوامضه، فأطرق الخليل ساعة، ثم رفع رأسه وقال: رحم الله عيسى وأنشد:

ذهب النحو جميعاً كله	غير ما أحدث عيسى بن عمر
ذاك إكمال وهذا جامع	وهما للناس شمس وقمر

ويقال أن أبا الأسود الدؤلي لم يضع في النحو إلا باب الفاعل والمفعول فقط وأن عيسى بن عمر وضع كتاباً على الأكثر (أي تبعاً لغالبية ما ورد عن العرب) وبوّبه وهذّبه، وسمي ما شذ عن الأكثر لغات، وكان يطعن على العرب، ويخطئ المشاهير منهم مثل النابغة وغيره.

وقد بدأت مدرسة الكوفة متأخرة عن مدرسة البصرة، بل إنها تفرّعت عنها، ومنشؤها أبو جعفر الرؤاسي، وقد احتضنها الخلفاء العباسيون وقربوا زعماءها وكان التنافس على أشده في عهد الرشيد بين سيبويه والكسائي، اللذين انتهت إليهما رياسة المدرستين في ذلك الحين، ويذكر ابن خلكان قصة المناظرة التي حدثت في مجلس الرشيد بين سيبويه والكسائي والتي زعم الكسائي فيها أن العرب تقول: كنت أظن الزنبور أشد لسعاً من النحلة فإذا هو إياها، فقال سيبويه: بل الصحيح فإذا هو هي، فتشاجرا طويلاً واتفقا على مراجعة عربي خالص، فاستدعى الأمين عربياً وسأله فقال كما قال سيبويه، فقال له: نريد أن نقول كما قال الكسائي ووعده

بجائزة فقال العربي: إن لساني لا يطاوعني، فقرروا أن شخصاً يقول: رأي سيبويه كذا ورأي الكسائي كذا فالصواب مع من فيهما؟ فيقول العربي: مع الكسائي، فقال العربي: هذا يمكن، وعقد المجلس وسئل العربي فأجاب مع الكسائي وهو كلام العرب، فعلم سيبويه أنهم تمالئو عليه، وتعصبوا للكسائي فخرج من بغداد.

وكانت الأسس التي راعتها مدرسة الكوفة أيسر كثيراً من تلك التي تمسكت بها مدرسة البصرة، فقد كان الكوفيون يقبلون كل ما نطق به عربي، ويتخذونه على أنه اتجاه عربي يجوز تقليده ويرتبون عليه القواعد، روى لهم قول الشاعر:

* يا ليت عدة حول كله رجب *

فأجازوا لذلك أن تؤيد النكرة بالمعرفة إذا كانت النكرة مؤقتة وقاسوا على ذلك جواز قولك: صمت شهراً كله وتهجدت ليلة كلها، أما البصريون فطعنوا أولاً نسبة الشطر، وثانياً قالوا: إذا صحت نسبة هذا الشطر إلى عربي فهو شاذ لا يقاس عليه، وهكذا نشأت مسائل خلافية بين البصريين والكوفيين، جمع كثيراً منها ابن الأنباري في كتابه (الإنصاف في مسائل الخلاف).

هذا وقد كانت الكوفة والبصرة مثلاً واضحاً للعصبية المناطقية التي حلت محل العصبية القبلية التي كان يدين بها العرب قبل الاسلام.

التاريخ ومولده

كما كان الحديث أباً لعلم التفسير كذلك كان أباً لعلم السيرة، فقد كان الصحابة والتابعون يروون الأحاديث عن مولد الرسول، ورضاعته ونشأته، وشبابه، وبعثته وما عاناه في مكة، وكيف استقبل في المدينة، وكذلك كانوا يروون الأحاديث المتعلقة بغزواته وباستعداده لنشر الإسلام خارج جزيرة العرب، ولما صنفت الأحاديث وضعت الأحاديث المتعلقة بسيرة الرسول وغزواته تحت عنوان خاص هو ﷺباب المغازي والسيرﷺ. ولا يزال هذا الباب موجوداً في أشهر كتب الحديث كالبخاري، ومسلم مع بعض الاختلاف في التسمية. وكان هناك من الصحابة والتابعين من يهتم اهتماماً خاصاً بهذا النوع من الحديث. من هنا نبتت فكرة استقلال علم السيرة عن الحديث، فلما جاء عصر التدوين في العصر العباسي الأول، كانت هذه الفكرة قد قويت ووجدت من ينفذها تنفيذاً علمياً دقيقاً، وهو محمد بن إسحاق (152هـ) وكتابه في السيرة أقدم كتاب نعرفه في هذا الموضوع، وقد وصلنا هذا الكتاب بعد أن اختصره ابن هشام (218هـ) في كتابه المعروف بسيرة ابن هشام.

وكان الرسول عليه السلام قد أعد العدة لنشر الإسلام خارج جزيرة العرب عن طريق الكتب والبعوث، ولكن السياسة السليمة لنشر الإسلام لم تنجح، واعتدي على بعض المبعوثين بالإيذاء والقتل، فأعد الرسول العدة للثأر، ولتقويض القوى الغاشمة التي تقف حائلاً بين الدعوة وبين الشعوب المغلوبة على أمرها على حدود جزيرة العرب، وكان كتاب السيرة قد كتبوا ذلك ضمن ما كتبوه عن سيرة الرسول ولكن روح الرسول عليه السلام صعدت للرفيق الأعلى قبل أن يتم ذلك، فأتمه من بعده أبو بكر وعمر، ومن هنا اتجه كتاب السيرة إلى وصل سيرة الرسول بسيرة من جاء بعده من الخلفاء لأنهم قاموا بإكمال ما بدأه وأصبح يطلق على هذا النتاج الجديد كلمة ﷺالتاريخﷺ. ومن أشهر من صنفوا فيه في عصرنا هذا العلامة محمد بن عمر الواقدي (207هـ تقريباً) فقد ألف كتاب التاريخ الكبير الذي اعتمد عليه الطبري كثيراً حتى حوادث سنة (179هـ). أما الكتاب نفسه فلم يتسنى وروده لنا. وللواقدي كتاب آخر يعرف بالمغازي وهو بين أيدينا، وليس هذا هو كل ما وصل لنا من علم الواقدي، فإن علمه قد جاءنا عن طريق شخص آخر من مؤرخي هذا العصر أيضاً وهو كاتبه محمد بن سعد (230هـ) الذي كانت شهرته ﷺكاتب الواقديﷺ وقد خلف لنا محمد بن سعد كتابه القيم ﷺالطبقات الكبرىﷺ وهو في ثمانية أجزاء يتحدث في الجزء الأول والثاني عن سيرة الرسول وفي الأجزاء الستة الباقية عن اخبار الصحابة والتابعين، ومحمد بن سعد هذا هو أحد شيوخ العلامة البلاذري (279هـ).

3- الترجمة من اللغات الأجنبية

كانت النهضة الفكرية عند المسلمين في هذا العصر (750-848م) تعتمد اعتماداً ملحوظاً على نشاط واسع في الترجمة من السنسكريتية والسريانية واليونانية، ففي سنة 762 م، وضع المنصور حجر الأساس لعاصمته الجديدة (بغداد) وجمع حوله فيها صفوة العلماء من مختلف حقول العلم، وشجع على ترجمة كتب العلوم والآداب من اللغات الأخرى إلى العربية، فاستجاب كثير من الباحثين لهذه الرغبة ودفعهم التشجيع الأدبي والمادي الى الإجادة والإكثار. ومن أبرز هؤلاء عبد الله بن المقفع (757م) الذي كان مجوسياً فأسلم، وأشهر ما ترجمه كتاب (كليلة ودمنة) وقد وضع أصلا بالسنسكريتية، ثم ترجم إلى الفارسية، ومنها ترجمة ابن المقفع إلى العربية، وكان المقصود من هذا الكتاب تعلم الآداب بواسطة أقاصيص على ألسنة الحيوان، وقد فقد الأصل السنسكريتي لهذا الكتاب كما فقدت ترجمته الفارسية ولم يبق منه إلا أجزاء لا تزال موجودة في البانشاتانترا والمها بهاراتا وقد حفظته اللغة العربية للفكر الإنساني، ومنها ترجم إلى معظم اللغات الأوروبية وإلى غيرها من اللغات الأخرى.

وهناك عالم آخر هو رحالة هندي، وقد أدخل هذا إلى بغداد كتاباً هاماً في علم الفلك اسمه سندهانتا، وساعد في ترجمته إلى العربية، وكذلك فعل هذا الرحالة بالنسبة لكتاب آخر في الرياضيات.

ومن مشاهير المترجمين الطبيب النسطوري جورجيس بن بختيشوع (771م) وكان المنصور قد استدعاه من جند نيسابور ليكون طبيبه الخاص، ثم اشتغل بالترجمة. ومن المترجمين أيضاً بختيشوع بن جورجيس (801م) وجبريل تلميذ بختيشوع (809م) والحجاج بن يوسف بن مطر (الذي ذاع اسمه بين سنتي 786-803م) وهو أول مترجم لكتاب العناصر لإقليدس، كما أنه من أوائل من ترجموا المجسطي لبطليموس. وكان يحيى بن خالد البرمكي أول من ترجم بعضاً من إلياذة هوميروس. وأبو يحيى بن البطريق (المتوفي بين 796-806) ترجم أكثر كتب أبقراط (436 ق.م) وجالينوس (200م)، كما قام بترجمة أخرى لكتاب المجسطي لبطليموس والعناصر لإقليدس وعلى كل حال لم يكن بين هذه التراجم التي ظهرت في هذا الوقت المبكر ترجمة شاملة شافية.

وفي سنة 832م شيّد الخليفة المأمون في بغداد أول مجمع علمي ومعه مرصد ومكتبة جامعة وهيئة للترجمة، ويقول المؤرخ فيليب حتى: إن هذا المعهد برهن على أنه أهم مجمع علمي شيّد منذ عهد جامعة الإسكندرية التي شيّدت في النصف الأول من القرن الثالث ق.م، وفي هذا المعهد ترجمت أمهات الكتب من اللغات المختلفة إلى اللغة العربية، وعين يحيى بن ماسويه (777 - 857م) لرئاسة هذا المعهد، وهو طبيب نسطوري وتلميذ لبختيشوع، ويعرف عنه انه ترجم للرشيد عدداً من المخطوطات الطبية. وظل هذا المعهد يواصل نشاطه في خدمة الترجمة حتى بعد انتهاء العصر العباسي الأول. ويرى بعض الباحثين أن صفوة ما قام به هذا المعهد من جهود علمية، تمّ إبان كانت رئاسته مسندة إلى حنين بن إسحاق (873م) تلميذ يحيى بن ماسويه وحواريه، وقد كان حنين بن إسحاق في بادئ الأمر تابعاً لابن ماسويه الطبيب، يساعده في إعداد بعض الأدوية، ثم كلفه أولاد موسى بن شاكر بأن يطوف بالبلاد التي تتكلم اليونانية ليجمع منها المخطوطات ذات القيمة العلمية الكبيرة لترجمتها، ثم أسند له الإشراف على دار الحكمة وعلى هيئة الترجمة فيها، ثم عين طبيباً خاصاً للخليفة المتوكل.

وقد استطاع حنين بمساعدة المترجمين في بيت الحكمة أن ينقل إلى اللغة العربية كتب إقليدس (حوالي 300 ق م) وبعضاً من كتب جالينوس وأبقراط وأرخميدس وأبولونوس، وترجم لأفلاطون كتاب الجمهورية وكتاب

السياسة وكتاب القوانين، وترجم المقولات والطبيعيات والخلقيات وهي بعض مؤلفات أرسطو، وشرح ثامسطيوس على الكتاب الثلاثين فيما وراء الطبيعة، والعهد القديم وكتاباً في الطب ينسب إلى بولس الأجني، ونقل إسحاق بن حنين إلى اللغة العربية كتباً كثيرة منسوبة إلى أفلاطون وأرسطو وفورفوريوس والإسكندر الأفروديسي وغيرهم.

ومن بين صفوة المترجمين الذين كانوا يعملون في بيت الحكمة حبيش ابن أخت ابن اسحق وعيسى بن يحيى وموسى بن خالد.

وبالإضافة إلى الكتب السابقة هناك مجموعات من الكتب في الدراسات المختلفة جلبت إلى بيت الحكمة حيث تمت ترجمتها أيضاً، وتعتبر مجموعات الكتب الفارسية والهندية أقدم ما وجهت إليه عناية المشرفين على بيت الحكمة، وسبب ذلك أن يحيى بن خالد كان في عهد الرشيد يشرف على شؤون الدولة بوجه عام، وعلى النهضة الثقافية بوجه خاص، ويحيى فارسي الأصل والثقافة، اهتم بأن ينقل إلى اللغة العربية ألواناً من ثقافة الفرس فجلب إلى بيت الحكمة مجموعة من الكتب الفارسية، وعين لترجمتها أشخاصاً لهم تمرّسوا باللغة الفارسية وأجادوا العربية، من أمثال أبي سهل الفضل بن نوبخت، وعلان الشعوبي. ويقول ابن النديم عن ابن نوبخت: له نقول من الفارسية إلى العربية، ومعوله في علمه على كتب الفرس، وكان للفرس صلة بالهنود ومعرفة بالثقافة الهندية ومدى رقيها، ومن أجل هذا نجد يحيى بن خالد يرسل في طلب أشهر الكتب الهندية ومجموعة من علماء الهنود الممتازين ويعين من يترجم هذه الكتب ويترجم أفكار هؤلاء العلماء إلى اللغة العربية، وبهذا نقلت فنون من الثروة العلمية من الهندية إلى العربية.

ثم جاءت الثروة الضخمة في أخريات عهد الرشيد وخلال عهد المأمون عن طريق التراث اليوناني. وقد حفلت المراجع العربية بالحديث عن ذلك، ذكر ابن أبي أصيبعة أن الرشيد قلد يوحنا بن ماسويه ترجمة الكتب القديمة مما وجد بأنقرة وعمَورية وسائر بلاد الروم حين ملكها المسلمون ووضعه أميناً على الترجمة.

فهذه مجموعة من الكتب اليونانية جلبت من أنقرة وعمورية إلى بيت الحكمة، وهناك مجموعة أخرى جلبت من قبرص. يحدثنا ابن نباتة المصري فيقول: إن المأمون جعل سهل بن هارون كاتباً على خزانة الحكمة، وهي كتب الفلاسفة التي نقلت للمأمون من جزيرة قبرص، وذلك أن المأمون لما هادن صاحب هذه الجزيرة أرسل إليه يطلب خزانة كتب اليونان، وكانت مجموعة عندهم في بيت لا يظهر عليها أحد، فجمع صاحب هذه الجزيرة بطانته، وذوي الرأي عنده، واستشارهم في حمل الخزانة إلى المأمون، وكلهم أشار له بعدم الموافقة، إلا مطراناً واحداً فإنه قال: الرأي أن تعجل بإنفاذها، فما دخلت هذه العلوم العقلية على دولة شرعية إلا أفسدتها، وأوقعت بين علمائها، فأرسلها واغتبط بها المأمون.

وهناك مجموعة ثالثة جاءت من القسطنطينية إلى خزانة بيت الحكمة ويحدثنا عنها ابن النديم فيقول: إن المأمون كانت بينه وبين ملك الروم مراسلات، وقد استظهر عليه المأمون، فكتب إلى ملك الروم يسأله الإذن في إنفاذ ما يختار من العلوم القديمة المخزونة المدخرة ببلاد الروم، فأجابه إلى ذلك بعد امتناع فأخرج المأمون لذلك جماعة منهم الحجاج بن مطر، وابن البطريق، وصاحب بيت الحكمة، وغيرهم، فأخذوا مما وجدوا ما اختاروا فلما حملوه إليه أمرهم بنقله فنقل وقد قيل إن يوحنا بن ماسويه كان ضمن من أرسلوا إلى بلاد الروم، وأحضر المأمون أيضاً حنين بن إسحاق وكان فتي السن، وأمره بنقل ما يقدر عليه من كتب الحكماء اليونانيين إلى اللسان العربي، وإصلاح ما ينقله غيره فامتثل لأمره.

جمهور المسلمين في خدمة الثقافة العالمية

تلك بعض مجموعات الكتب اليونانية التي وردت إلى بيت الحكمة، وقد عين لها مشاهير العلماء لترجمتها وكان المترجمون ممن لهم خبرة علمية بالموضوع الذي يترجمون منه، بالإضافة إلى تمرسهم باللغتين اليونانية والعربية، ومن أشهر الذين اشتغلوا بترجمة هذه الكتب يوحنا بن ماسويه وحنين ابن إسحاق وابنه إسحاق، ومحمد بن موسى الخوارزمي وسعيد بن هارون، وعمر الفرحان وغيرهم.

ولم يكن الخلفاء وحدهم هم الذين عنوا بتزويد اللغة العربية بهذا الزاد العقلي الرفيع، بل إن من أفراد الشعب من أولى الترجمة عناية كبيرة، وبذل من أجلها مالاً وفيراً، وقد اشتهر من هؤلاء بنو شاكر وهم محمد وأحمد والحسن، وقد كان لهم مترجمون لا يفتأون ينقلون لهم، ويلازمون العمل في مكتباتهم، ومن هؤلاء

المترجمين حبيش بن الحسن وثابت بن قرة.
وكان الخلفاء والأغنياء يبذلون العطايا بسخاء للمترجمين، مما دفع هؤلاء إلى مزيد من الجهد، فقد روي أن المأمون كان يعطي حنين بن إسحاق من الذهب زنة ما ينقله من الكتب إلى اللغة العربية مثلاً بمثل.
ويجدر بنا قبل أن ندع حديث الترجمة أن نوضح حقيقتين هامتين:
أولاً: أن المسلمين لم يكونوا مترجمين فقط، وإنما كانوا مبتكرين ومبدعين في هذه المواد التي نقلوها من اللغات الأجنبية، فقد فسروها وأضافوا إليها شروحاً وتعليقات عظيمة القيمة، جليلة القدر.
ثانياً: لعب المسلمون بهذا دوراً كبيراً في خدمة الثقافة العالمية، فقد أنقذوا هذه العلوم من فناء محقق، إذ تسلموا هذه الكتب في عصور الظلام فبعثوا فيها الحياة، وعن طريق معاهدهم وجامعاتهم وأبحاثهم وصلت هذه الدراسات إلى أوروبا، فترجمت مجموعات كبيرة من اللغة العربية إلى اللاتينية وقد كان ذلك أساساً لثقافة أوروبا الحديثة ومن أهم الأسباب التي أدت إلى النهضة الأوروبية.
ولنسق ما قاله بعض المستشرقين اعترافاً بذلك:

يقول Bulus في كتابه The Influence of Islam: إن المسلمين أخذوا كثيراً من علوم البيزنطيين والأقباط والهنود والفرس، ولكن من الحق أن نؤكد أن المسلمين حين ترجموا هذه العلوم إلى لغتهم زادوا عليها وحوّروا فيها، وصبغوها بصبغة جديدة، حتى أصبحت علومهم هم، وسارع العرب حين تيسرت لهم هذه المواد إلى ترجمتها دون إضاعة وقت، فترجموا إلى لغتهم عن الهندية ما يعرف الآن بالأرقام العربية، كما ترجموا الحساب بما في ذلك الكسور العشرية، أما الجبر فإذا لم نقل إنه من اختراعهم فمن الواجب أن نعترف بفضلهم في ترقيته والتطور به، ونحن (يقصد الأوروبيين) مدينون للعرب بما وصلنا إليه في هذه العلوم الرياضية من نتائج، أما طلاب مدارسنا فقد كانوا - في دراستهم لمادة الجبر - يعتمدون اعتماداً جوهرياً على كتاب عربي ترجم إلى اللاتينية، وألف هذا الكتاب في عهد المأمون عقب التجارب التي قام بها محمد بن موسى، ولم يكن العرب مترجمين أو مهذبين لهذه العلوم فحسب، بل إنهم ابتكروا كثيراً وبخاصة في علم الفلك، فاخترعوا الاسطرلاب لقياس الارتفاع واستطاعوا أن يتعرفوا على وقت ظهور النجوم المذنبة، وساعة كسوف الشمس وخسوف القمر، وفي الطب استطاع المسلمون أن يكشفوا مرض الجدري الذي لم يعرفه اليونان، وقد ظهرت براعتهم الفائقة في كشف صنوف الأدوية وكانوا يعرفون علم الكيمياء معرفة تدعو للإجلال والتقدير، ونجحوا بهذا في التعرف على صفات الأحماض والمعادن وغيرها من العمليات الكيميائية الجوهرية التي نقلت عنهم إلى أوروبا.
ويقول غوستاف لوبون: وقد وجد العرب في بلاد فارس وسوريا حينما استولوا عليها، خزائن من العلوم اليونانية، وكان بعض هذه العلوم قد نقل للغة السريانية فأمروا بنقل ما في السريانية الى العربية، فأخذت بذلك دراسات العلوم والآداب تسير قدما نحو الرقي، ولم يكتف العرب بما نقل إلى لغتهم، فقد تعلم عدد غير قليل منهم اللغة اليونانية ليستقوا منها علوم اليونان، وكانت معارف اليونان واللاتين القديمة أساساً لثقافة متعلمي العرب، ولكن العرب المفطورين على قوة الإبداع لم يكتفوا بحال الطلب، ولم يلبثوا أن تحرروا بما عرف عنهم من النشاط حتى عاد الإغريق وهم ليسوا أساتذة العرب.
ويقول المؤرخ فيليب حتي: إن العهد العباسي الأول ليزهو باليقظة الفكرية التي تمت فيه، وقد كانت هذه اليقظة ذات أثر بعيد في الحركات الفكرية والثقافية في العالم، وكانت تعتمد إلى حد بعيد على الثقافات الأجنبية وبخاصة الفارسية والهندية واليونانية وكان المسلم العربي حاذقاً ذكياً شغوفاً بالإطلاع راغباً في الاستفادة والتزود من هذا الزاد الفكري الرفيع، ومن أجل هذا كانت استفادته شاملة، وانتفاعه واضحاً، وسرعان ما سيطر على ثقافة هؤلاء الأقوام، وأصبح يضع يده على أهم مؤلفات أرسطو الفلسفية، وأحسن شروح الأفلاطونية الحديثة وأكثر ما كتبه جالينوس في الطب، بالإضافة إلى النتاج الفارسي والهندي. وينبغي ألا نبالغ في فضل اليونان على المسلمين، إذ أن الثقافة اليونانية استمدت قبلاً عناصرها ومقوماتها من معارف مصر القديمة، وبابل وفينيقية، ثم عادت هذه المعارف إلى العالم الإسلامي، وهي في ثوب يوناني، وعن طريق إسبانيا وصقلية عبرت هذه العلوم إلى أوروبا مرة أخرى هدية من الشرق الإسلامي إبان العصور الوسطى.

ويقول Hearnshow موضحاً فضل العرب على أوروبا: لقد خرج الصليبيون من ديارهم لقتال المسلمين، فإذا هم جلوس عند أقدامهم يأخذون أفانين العلم والمعرفة، لقد بهت الأوروبيون أشباه الهمج عندما رأوا حضارة المسلمين التي رجحت حضارتهم رجحاناً لا مجال معه للمقارنة بينهما.

الحضارة العربية في مجال العلوم
جاك ريسلر

لئن كان العرب يفتقرون إلى الفن، فإنهم كانوا لا يملكون معارف علمية أيضاً، إلا أن رغبتهم المعرفية لم تكن أدنى من شهيتهم للغنى والثراء، فحافظوا على المدارس السورية والفارسية التي كانت تدرس العلم والفلسفة اليونانية منذ عهد الإسكندر، وبما أن المسيحيين السوريين كانوا يعرفون اللغة اليونانية معرفة عميقة، وكان يهود سوريا يتكلمون العربية، فإن عدداً من الكتب جرى نقله، على هذا النحو، من اليونانية إلى السريانية والعربية. في البداية كان الإرث يونانياً في مجمله، إلا أن التأثيرات الهندية سرعان ما جرى الإحساس بها من خلال بلاد فارس حيث كانت المخطوطات السنسكريتية تترجم إلى الفارسية، ولقد شجع الخلفاء تلك الافتراضات، وعليه، فإن كل شيء كان ينتقل من السريانية واليونانية والفارسية والسنسكريتية إلى اللغة العربية، القادرة على تقبل تلك الترجمات واستيعابها.

الترجمة:

كان إمبراطور بيزنطة قد أعرب عن دهشته من أنّ حق شراء المخطوطات اليونانية كان في عداد الشروط التي يفرضها بربري منتصر، فهذا المنتصر الذي كان يتوق إلى العلم، كان قائداً عربياً، وهكذا وبأشكال أخرى حصل الخلفاء على الكتب اليونانية التي تتناول العلم والرياضيات والطب، ولم يكتفوا بالكتب اليونانية، ففي سنة 773 م، أمر المنصور بنقل رسائل فلكية هندية تعود إلى سنة 425 ق. م.

وفي سنة 830م، بدأ العرب بترجمة هائلة للكتب اليونانية، لذا يجب حفظ هذا التاريخ والتوقف عنده، فحتى ذلك الحين، كانت الترجمات تجري، وفقاً لمبادرات فردية، ثم جمع المأمون المخطوطات المطروحة للترجمة، وألحق جهاز مترجمين بـ ﷺدار الحكمةﷺ ووضعه تحت إشراف حنين بن إسحاق، الطبيب المسيحي والعالم الكبير. وقد نقل حنين بن إسحاق نحو مئة رسالة لغاليان (Galian) ومدرسته إلى اللغة السريانية، و39 مخطوطا إلى اللغة العربية، من ضمنها، مخطوطات لأبقراط وديسقوريدس وأفلاطون، المقولات، الطبيعة - والأخلاق لأرسطو، تلك كانت انطلاقة الاكتشافات العلمية والفكرية.

بفضل تلك الترجمات، أمكن الحفاظ على مخطوطات ضائعة، وفي هذه الحالة كان النقل يساوي الإبداع، وهذا ما ينطبق مثلاً على كتب ﷺعلم التشريحﷺ السبعة لغاليان وعلى كتابي ﷺالمخروطياتﷺ لأبولينيوس (Apollonius) وكتاب ﷺالميكانيكﷺ لهيرون (Heron) وكتاب ﷺالغازياتﷺ لفيلون (Phelon). وشاءت الصدف أن تكون العلوم اليونانية لا تزال حية في سوريا عند وصول العرب، كما كان من المفيد للغرب ما قام به المترجمون من إيضاح للنقاط الغامضة في النصوص اليونانية؛ فالمترجمون الذين كانوا علماء متبحرين ومطلعين على نصوص كثيرة، أضفوا على الكتاب المترجم علمهم الشخصي ومعرفتهم الشاملة، وقد كان نجاحهم كبيراً لدرجة أن المنصور عرّض الخزينة العامة للخطر لكثرة ما أنفق من ذهب على عدد كبير من كتب أولئك العلماء. لكن العمل سار بشكل جيد، منذ منتصف القرن التاسع (الثالث هجري) حين أصبح بإمكان العلماء العرب أن يقرأوا بلغتهم الخاصة روائع الفلاسفة الإغريق من المدرسة الأفلاطونية الجديدة، وكذلك كان الحال بالنسبة إلى الكتب العلمية الهندية والفارسية والسريانية.

الخيمياء (Alchimie)

شغف العرب أول الأمر بالعجائب والغرائب، وقد يعود ذلك إلى الظروف أو إلى عقلهم الذي كان لا يزال فطرياً، فقد أمر خالد بن يزيد بنقل الكتب الخيميائية القديمة إلى العربية، تلكم هي الترجمات الأولى، وقد مضى عليها الآن ألف ومئتا سنة، وكان خالد قد أنشأ مدرسة في مصر في أرض الخيمياء المميزة (أي الكيمياء السرية)

لكنها ظلت علماً، رغم هرمسيتها، وانتشرت بسرعة في الشرق كله، وقد تبحر فيها الخيميائيون، وكان كثيرون منهم يعرفون «ثلاثمائة طريقة من طرق حيل الصنعة» كما يقال، ولكن كان بينهم علماء حقيقيون فشهدت مدرسة بن يزيد ذروة ازدهارها مع ابن جبير، المولود في القرن الثامن والذي ظل حتى أيامنا أرفع معبر عن الخيمياء.

يقدم برتلو Berthelot في كتابه تاريخ الكيمياء في العصر الوسيط ترجمة فرنسية لإحدى رسائل ابن جبير، مبيناً أن الحجر الفلسفي والإكسير كانا منذ أمد بعيد الهدف الرئيس لأبحاث الخيميائيين، وأنهم قاموا باكتشافات حقيقية وعلمية (من الواضح أنه يتعين علينا هنا الخلط بين الكيمياء والخيمياء) وكانت طريقتهم - الأكثر علمية بين كل طرائق العصر - تقوم على مشاهدات ومعاينات دقيقة، مكررة ومراقبة، إلا أن ما يستحسن لحظه هو كون الخيميائيين حاولوا تطبيق ما لم يقم أحد قبلهم بتطبيقه، فولّدوا اصطناعياً الظاهرة التي ينبغي رصدها، أي الاختبار، واخترعوا الأنبيق وقاموا بتحليل عدد من المواد الجوهرية وتوصلوا إلى تمييز القلويات والأحماض وتحديدها، وتحديد خصائصها وحضّروا بضع مئات من العقاقير، ففي كتاب عربي قديم، غير مترجم، يشار إلى طريقة صنع الثلج، فيما لم تكتشف أوروبا سرّ هذه الصنعة إلا في القرن السادس عشر.
إن اسم ابن جبير الشهير هو بالنسبة للكيمياء كاسم أبقراط بالنسبة للطب، غالباً ما يذكر من مؤلفاته الكثيرة: كتاب الرحمة، كتاب الوصية، وخلاصة كمال القاضي، الذي نقل إلى الفرنسية- لقد وصف الحامض النيتريكي والماء الملكي والبوتاس وملح الأمونياك، ونيترات الفضة ووصف العمليات الكيميائية الأساسية: التقطير، التصعيد، والتبلور. وكان قد توصل إلى الحامض الكبريتي عن طريق تقطير كريت الحديد، وتوصل إلى الكحول عن طريق تقطير مواد سكرية مخمرة. وبوجه عام قلب ابن جبير نظريات أرسطو حول تكوين المعادن، حتى بداية الكيمياء الحديثة، أي حتى القرن الثامن عشر. هناك عدة كتب مجهولة من القرن العاشر، نسبت إلى ابن جبير ونقلت إلى اللاتينية، ولعبت دوراً كبيراً في تطوير الكيمياء في أوروبا، بعد أن كان المسلمون قد وضعوا أسسا لها.

الرياضيات

ربما جرى نقل الأرقام المعروفة بالأرقام «العربية» من الهند إلى ديار الإسلام، من خلال الرسائل الفلكية الهندية التي أمر المنصور بترجمتها. اذ كان الخوارزمي، وهو من أكبر علماء الرياضيات في العصر الوسيط، يستعمل الأرقام الهندية في جداوله الفلكية، وفي عام 825م، نشر هذا العالم رسالة مشهورة في صيغتها اللاتينية Algoritmi de numero Indorum، وهكذا كانت كلمة الخوارزمي «اللوغاريتم» Logaruthme قد استخدمت للدلالة على كل نظام قائم على الترقيم العشري.

في العام 976م، كان محمد بن أحمد يشير في كتابه «مفاتيح العلوم» باستعمال دائرة صغيرة لـ «حفظ المرتبة» إذا لم يظهر أي عدد في مرتبة العشرات، هذه الدائرة التي صدر عنها الصفر، كانت تمثل التأويل اللاتيني (Zero) لكلمة «صفر» العربية، والحال، فإن اليونانيين رغم حكمتهم والرومانيين رغم تقنيتهم، لم يتمكنوا من اكتشاف نظام ترقيمي، فقد كان الأقدمون ما زالوا يحسبون على أصابعهم، كما أن ممارسة الحساب ظلت صعبة في الغرب حتى استعمال الصفر، بعد مرور مئتين وخمسين سنة على اكتشافه من جانب محمد بن أحمد.
واليوم لم يتم التوصل إلى تفسير البطء الشديد للأوروبيون خلال استعمال الأرقام العربية، إلا بالجهل العام.
في الواقع كان أول من استعملها سنة 1202م، إيطالي عائد من أفريقيا الشمالية، غير أن الابتكار كان عبقرياً وقد أمكن القول بحق إن الصفر يعد من أعظم اكتشافات الجنس البشري.

إن كلمة Algebre عربية (الجبر) ومعناها القدرة على إضافة عبارة واحدة إلى طرفي معادلة، ولا يزال محمد بن موسى، خوارزمي الأرقام الهندية، أعظم عالم رياضي في مجال الجبر، فهو الذي قدم في كتابه "حساب التقابل والتعادل" حلولاً تحليلية وهندسية لمعادلات من الدرجة الثانية، قام جيرار دي كريمون (Gerard de Cremon) بترجمة هذا الكتاب في القرن الثاني عشر، وجرى استعماله كنص أساسي في الجامعات الأوروبية حتى القرن السادس عشر. أما جبر عمر الخيام المترجم إلى الفرنسية حتى العام 1857م، فقد كان يسجل تقدماً ملحوظاً على كتاب الخوارزمي وعلى الإغريق، وبينما كان الخيام يتابع دراساته، نشر في كتاب جبري آخر، انتقاداته الخاصة المتعلقة بمصادر إقليدس وتعريفاته، فاعتبر الحل الجزئي للمعادلات التكعيبية الذي اقترحه الخيام، بمثابة الذروة العليا للرياضيات في العصر الوسيط، غير أن الخيام مشهور في أوروبا بـ "رباعياته".

إن عبد الله البيروني (929 م) هو المبدع الحقيقي لهندسة المثلثات الحديثة، إذ أنه أحل حلول المثلثات محل حلول بطليموس الرباعية الزوايا، وأحل الجيب محل قوس Hipparque، وأدخل المماسات، وأقام العلاقات الهندسية المثلثية في شكلها الجوهري الذي لا نزال نستعمله حتى اليوم، وإذا كانت الجيوب وجيوب التمام والمماسات ومماسات التمام، والمخارج ذات الحدين، وهندسة المثلثات الكروية، لا تخاطب العقل بشكل كاف، فمن الممكن الوثوق بمؤرخي العلوم (في الغرب) الذين يؤكدون "أن العرب، وليس الإغريق هم الذين كانوا أساتذة الرياضيات في عصر نهضتنا".
لقد تحققت أعظم المنجزات الرياضية في المغرب وأذربيجان بوجه خاص، فقد وضع حسن المراكشي منذ عام 1229م، الجداول الأولى للجيوب وأقواس الجيوب وأقواس مماسات التمام، وبعد ذلك بقليل، دفع نصير الدين الطوسي دراسة هندسة المثلثات إلى الأمام، وأثبت أنه رائد علم المثلثات الهندسية الصينية.

علم الفلك

كان علم الفلك قد ظهر على ضفاف الفرات ودجلة قبل وصول العرب بأكثر من أربعة آلاف سنة، قد جرى اكتشاف أجزاء من رسالة في علم التنجيم يعود تاريخها إلى العام 3800 ق.م. وعلى ألواح الكلدانيين الصلصالية ترتسم الظواهر السماوية وتقاسيم الشمس الكبرى، ذلك أن منجميهم "كانوا يحاولون التنبؤ بكسوفات القمر وكانوا يتمكنون من ذلك في بعض الأحيان" وكانوا يعتقدون بتأثير الكواكب في المصير البشري، وأدت دراسة هذه التأثيرات الكوكبية إلى التحديد الدقيق لنطاق العالم السماوي، وهكذا استطاع علم التنجيم أن يغدو والد علم الفلك وأمه.

لقد درس بيغوردان (Bigourdan) المسألة بشكل مرموق، فكتب: "يمكن التسليم بوجود مراصد تعود إلى 2300 ق. م. وحتى إلى أبعد من ذلك"، وكان كيدينا Kidinna الذي يذكره سترابون وبلين Pline القديم، يستعمل للتنبؤ بالكسوفات القمرية طريقة حسابية "لم تكن تختلف عن طريقتنا اختلافاً جوهرياً".
ويستخلص بيغوردان العبرة بحماس فيقول: "في خلال هذاالتعاقب الطويل للبشر وللأفكار، نرى في الأعالي الضيوف الدؤوبين والحسابين الناشطين، العاملين في مراصد بابل وبورسيبه Borsippa، إرخ وسيبارا، نينوي ونيبور".
وبالتالي لم يكن مرصد بغداد الذي أقامه الخليفة المأمون على أرض كلدة القديمة سوى خلف بعيد لمرصد بابل، لكنه كان مؤسسة علمية مجهزة بشكل حسن ومزودة بجهاز علماء فيزيائيين، معتادين منذ القدم على البحث الفلكي، فأرصادهم التي لا تحصى، تشكل سلسلة متواصلة عبر قرنين، وبهذا الشأن كتب سديو: "إن ما

يميز مدرسة بغداد منذ البداية، هو روحها العلمية: الانطلاق من المعلوم إلى المجهول، الإلمام الدقيق بالظواهر السماوية، عدم التسليم أبداً بأية ظاهرة وكأنها مثبتة، طالما لم يثبت الرصد صحتها.

كان لعلماء الفلك المسلمين على نهضتنا الأثر نفسه الذي كان لعلماء الرياضيات، كتب الفرغاني سنة 860 م، نصاً في علم الفلك صار مرجعاً في أوروبا على مدى 700 سنة، ويصنف لالاند، البطاني Battani، في عداد أشهر 20 عالم فلك، وكان البطاني قد اكتشف سنة 920م مبادرة الاعتداليين والحركة الإهليليجية على نحو مرموق قريب جداً من الحسابات الحديثة، وفي القاهرة اكمل علي بن يونس اللوحات الفاطمية، وأعاد النظر في الحسابات ودقّقها على نحو أفضل من ذي قبل. واكتشف أبو الوفاء الانحراف القمري الثالث، قبل تيكو براهي (Tycho Brahe) بستمائة سنة.

أما الاسطرلاب، الذي تناوله إبراهيم الزركلي في كتابه الشهير، فقد تصوره العرب وصنعوه، ووصل إلى أوروبا في القرن العاشر، واستخدمه الملاحون حتى القرن السابع عشر، وإبراهيم الزركلي (من طليطلة) هو نفسه الذي أثبت للمرة الأولى، في القرن الحادي عشر، حركة ذروة الشمس بالنسبة إلى النجوم. إن ألواح طليطلة المتعلقة بالحركات الكوكبية، ظلت لأمد طويل في أساس علم الفلك الأوربي، بعد ذلك بقليل، كان البيروني قد مهد السبيل أمام كوبرنيك، وقضى على نظرية بطليموس في تدوير الأفلاك واختلاف المراكز التي كان يستعملها في تفسير مسارات النجوم وحركاتها، ولم يكن في مستطاع الخيام، الرياضي الكبير والشاعر، أن يظل في المؤخرة، فكلف مع علماء آخرين بإصلاح الروزنامة الفارسية، وأدت تلك الأعمال الدقيقة والمرموقة إلى تصحيح يوم كل 3770 سنة، بينما كان التقويم الغريغوي يستلزم تصحيح يوم كل 3360 سنة، ومع ذلك لم يؤخذ به، وفضل المسلمون عليه تقويم (النبي) محمد.

يرى بيغوردان أن خلاصة النتائج التي توصل إليها العرب في علم الفلك يمكن التعبير عنها على النحو التالي: بالنسبة إلى المنظومة الشمسية، سمح علم الفلك العربي بتحديد أدق لمركزية المحور الخارجية، ولطول السنة، واكتشاف حركة الذروة والتناقص التدريجي لانحناء الدورة الإهليليجية، وفيما يتعلق بالقمر، أدّت تجربتهم وكذلك حساباتهم إلى اكتشاف الانحراف العالي أي انحراف المحور، وربما كان العرب على علم بالتفاضل الثالث، المسمى منذ ذلك الحين بالانحراف القمري الثالث.

يمكن أن نضيف إلى تلك النتائج الأصيلة، التحديد الجديد لمواقع بعض النجوم، وكذلك التقويم الأدق لضوئها، بالمقارنة مع المقاييس التي وضعها بطليموس، فضلاً عن معرفة أدق بمبادرة الاعتدالين، زد على ذلك أن بيغوردان يروي الأعمال العربية فوق جداول المراصد، وتحديدهم الساعة واستعمالهم تحديد ارتفاع الكوكب لاثبات أية ظاهرة.

إن استنتاج سديو الأعم يفرض نفسه هنا: في نهاية القرن العاشر، كانت مدرسة بغداد في الطرف الأقصى للمعارف التي كان يمكن اكتسابها دون الاستعانة بالمناظير والتلسكوبات.

الجغرافيا

انكب المسلمون على الجغرافيا وطبقوا عليها معارفهم الرياضية مثلما طبقوها على علم الفلك، كانوا مقتنعين بفكرة أنّ الأرض مستديرة، فقاسوا درجة الزوال الأرضي انطلاقاً من موقع الشمس في تدمر وسنجار في السهل الواقع شمال الفرات، فأعطت وفقاً لحساباتهم نحو 870 متراً زيادة، وهذه نتيجة مرموقة.

لا يجوز أن ننسى ان العرب كانوا قد عرّبوا مؤلفات بطليموس وصحّحوا الكثير من أخطائها، ولم يكن بطليموس الأستاذ الحقيقي للجغرافيا في اوروبا، بل كان أستاذها الإدريسي، المولود في الأندلس سنة 1100م، والمؤهل علمياً في قرطبة. وقد عاش الادريسي في بالرمو في قصر روجيه الصقلّي في منتصف القرن الثاني عشر. وخرائط الإدريسي التي تسلم بكروية الأرض، كانت تتويجاً لعلم الخرائط في العصر الوسيط، سواء من حيث حجمها أو من حيث دقّتها وشمولها. وكان العالم الجغرافي - في الكتاب الذي وضعه بعنوان كتاب الرجوني (كتاب إلى روجيه) استناداً إلى مقارنة الأرض بفلك - قد قسم خريطة العالم إلى سبعين جزءاً ووصف كل

معالمها الخاصة.
من المناسب في هذا الايجاز السريع، الاعتراف بأن العرب اكتشفوا - بمقاييس ملاحية، لا بمقاييس فلكية - أخطاء بطليموس الكبيرة في موضوع البحر المتوسط، فبينما كانت مقاييس خط العرض الإسلامية صحيحة بفارق عدة دقائق، كانت مقاييس بطليموس مخطئة بعدة درجات.

قام العرب، المتمكنين من علمهم الجغرافي، برحلات كثيرة، وفي سنة 851 م، نشر كاتب عربي مجهول حكاية رحلة إلى الصين قبل رحلة ماركو بولو بأربعمائة وخمس وعشرين سنة. في القرن التاسع قدّم ابن خرداذبه بدوره، وصفاً دقيقاً للهند وسيلان والهند الشرقية والصين، وفي سنة 895م، نشر المقدسي وصفه للإمبراطورية الإسلامية وصنف كأعظم كتاب الجغرافيا العربية، وذلك قبل كتاب «الهند» للبرولي.

هناك اسم مميز بين أسماء كبار الرحالة العرب، هو ياقوت الحموي (1179-1229م) العبد الرومي المعتق. كان ياقوت قد تعلم وهو يتنقل عبر العالم، واطلع في وقت مبكر على مكتبات مرو والكوفة والبصرة، إنه عقل أصيل راصد ونزيه، تعين عليه، مثل آخرين كثيرين أن ينصاع لعمليات النسخ لكي يتمكن من الحصول على زاد ضئيل، ولما كان شغوفاً بالعلم، فإنه وجد الوقت اللازم لوضع موسوعة جغرافية تمثل مجمل معارف العصر.

علم النبات

اشتهر علم النبات أيضاً من خلال الإدريسي الذي بين الفائدة الصيدلانية لـ 360 نبتة طبية. وفي سنة 1190 اشتهر ابن العون الاشبيلي في «كتاب الفلاحة» الذي وصف النباتات والأشجار المثمرة والأتربة والأسمدة الرئيسة؛ ويمكن اعتبار هذا العالم الزراعي كأعظم أستاذ لمادة الزراعة في العصر الوسيط. وفي سنة 1216 تخصص أبو العباس الاشبيلي - الذي استحق اسم النباتي - في دراسة حياة النباتات التي تعيش تحت الماء.

الفيزياء

يرى بيغوردان أن بصريات بطليموس ربما تكون الأثر الفيزيائي التجريبي الوحيد الذي أمكن اكتشافه في الكتابات اليونانية، ولم يقم العرب بنقد المسائل الأساسية للفيزياء إلا بعد ترجمة هذا الكتاب إلى لغتهم.
ومنذ بداية القرن التاسع بحث الكندي عن القوانين التي تحكم الدوران وسرعة الجاذبية. وقد درس الظواهر الضوئية، في كتاب حول البصريات، مستندا إلى كتاب إقليدس، وكان لا بد لهذا الكتاب من الاضطلاع بدور كبير في الشرق والغرب على حد سواء، وجاء بعده بقليل، أبو علي الحسن ابن الهيثم، المعروف باللاتينية باسم AL-HAZEN الذي عاش في القاهرة (965- 1039م) فألقى ضوءاً ساطعاً على تطور البصريات وفيزيولوجيا الرؤية، وقد أوحى كتابه في البصريات، المترجم إلى اللاتينية والإيطالية، وألهم الأبحاث التي قام بها الفيزيائيون.

كان ابن الهيثم على وشك اكتشاف العدسة المكبرة، لدرجة أن روجيه باكون وفيتلو Witele وأوروبيين آخرين أنشئوا أعمالهم، بعد ثلاثة قرون على أبحاثه الشخصية المتعلقة بالمجهر والتلسكوب، ذاك أن ابن الهيثم حين دحض نظرية الرؤية عند إقليدس وبطليموس، إنما قدم وصفاً دقيقاً للعين والعدسات والرؤية بالعينين، فوصف بإحساس عبقري حقاً ظواهر الانعكاس، وكان أول من ذكر استعمال الغرفة السوداء، أساس كل فن التصوير. وفي القرن التاسع عشر كان الرياضي شاسل Chasles يعتبر كتاب ابن الهيثم في البصريات «أساسا لكل معارفنا البصرية»، وكان عالم الفلك بيغوردان Bigourdan، المذكور آنفاً، يعد هذه النظرية

البصرية الهيثمية . . . أرفع من نظرية بطليموس بكثير. ومما يلاحظ فيها بوجه خاص أن حل مسألة بطريق التحليل، إنما يستلزم معادلة من الدرجة الرابعة. ومن هذا الكتاب نهل العالم البولوني فيتلو ما يلزمه لوضع كتابه البصري، وهو أول كتاب بصريات وضعه عالم أوروبي في القرن الثالث عشر. الواقع أن الأعمال الأوروبية حول الضوء ظلت قائمة، حتى كبلر وليونارد على كتاب ابن الهيثم، وليس بإمكان أحد إنكار أثر ابن الهيثم في العلم الأوروبي في ميدان البصريات.

نحو العام ألألف الميلادي، المظلم جداً في حوليات العصر الوسيط المسيحي، كان يسطع اسم عالم في بلاد الإسلام، هو أبو الريحان محمد بن احمد البيروني، الذي استطاع بلوغ شهرة عالمية، فهو فيلسوف و مؤرخ وجغرافي وعالم رياضيات وعالم طبيعة وعالم فلك و لغوي وشاعر، ترك في كل هذه المجالات مؤلفات مهمة، جعلت منه ليوناردو دافنشي الإسلام.

ولد البيروني في 973 م في خوارزم، بعد موسى الخوارزمي، مخترع علم الجبر، بقرنين، وأوصلته مواهبه إلى بلاط محمود الغزنوي، فاتح تركستان والذي صار أول إمبراطور مسلم في الهند. تعلق بالبيروني، هذا الامبراطور - الذي كان يحب العلماء والآداب، واصطحب البيروني معه، مما أتاح للبيروني الفرصة لدراسة الهند، فيما كان سيده الامبراطور منشغلا بغزوها.

عندما وضع البيروني كتابه الأول آثار الماضي كان في سن الثلاثين، وكان قد كتب في مقدمة كتابه: يتعين علينا تحرير العقول والنفوس من كل الأسباب التي تجعل الناس يعمون عن الحقيقة: العادات العتيقة، العقلية التعصبية، النزاع الشخصي أو الهوى، وحب النفوذ، وكان ذلك برنامجاً وإيماناً في آن. كان البيروني من الفرقة الشيعية الإيرانية التي كانت تتحرك في العالم الإسلامي لمواجهة السنة، ويقال إن البيروني كان يميل إلى اللاأدرية، فالعالم الحساس/المثالي لا يمكنه أن يغفر للعرب قضاءهم على الحضارة الساسانية الرفيعة، كان زهده أسطورياً ويروى أنه كان يعيد لبيت المال ما كان يرسل إليه من عطاء.

ربما ستفسر هذه العلامات الفارقة موضوعية الكاتب وأمانته العلمية النادرتين، فهو نقدي في فحص الترجمات والنصوص، ومن ضمنها الأناجيل، دقيق وواع في العرض والشرح، يسلم غالباً بأنه جاهل، ويعد بمواصلة أبحاثه حتى ظهور الحقيقة.

أهم كتبه وأبرزها كتاب تاريخ الهند الذي صدر عام 1030م، والمؤلف واثق من نفسه، فلا يترك الوقائع تروى على غاربها، بل يبدأ بتصنيف مختلف أصناف الكذابين الذين كتبوا التاريخ، وينتقد قيمة شهاداتهم، وهو حين عالج القسم السياسي من كتابه، إنما تمعّن مطولاً في أثر الدين وعلم الفلك الهنديين، ثم أجرى مقارنة بين مفكري الهند والفلاسفة الإغريق، وختم مقارنته لصالح هؤلاء الأخيرين.

وكان البيروني مترجماً ولغويا مرموقاً كذلك، فقد نقل إلى العربية عدة كتب سنسكريتية، وفي المقابل وبالسهولة نفسها، كان ينقل إلى السنسكريتية عناصر إقليدس و مجسطي بطليموس.

سماه المؤرخون الشرقيون الشيخ الذي يعني في هذه الحالة أستاذ أولئك الذين يعلمون، وكان بالفعل يستحق هذا اللقب، فهذا العقل المتسائل دائماً وأبداً، كان يهتم بكل شيء ما عدا الطب، ففي علم الفلك، قال البيروني إن الأرض كروية، ونبّه إلى انجذاب كل شي نحو مركز الأرض، ولاحظ أن المعطيات الفلكية كانت تفسر سواء بالافتراض أن الأرض تدور يومياً حول محورها وسنوياً حول الشمس، أم بالفرضية العكسية، وكانت مشاهداته الكثيرة موضوع دراسات خاصة بسطح الفلك، فساعدته في نهاية المطاف على وضع جداول فلكية وخارطة لنصفي الكرة السماوية.

في علم الطبيعة الفيزياء قاس البيروني الأثقال النوعية، بواسطة آلة ابتكرها لهذه الغاية (مثقلة: Pycnomerte)، كما أنه طرح المبدأ القائل إن الثقل النوعي لشيء ما يتناسب مع مقدار الماء الذي يحركه، وفي مجال عملي آخر، كان البيروني هو من أكد عمل الآبار الارتوازية وفقاً لمبدأ الأوعية المتصلة.

إن البيروني عالم مولع بكل شيء، انتقائي وشمولي، وضع في الرياضيات أفضل دراسة للأرقام الهندية في العصر الوسيط، كما أنه اقترح في علم الهندسة آفاقا لنظرية جديدة، وفي التاريخ روى تاريخ عهود محمود الغزنوي والأمراء المعاصرين، وهو أخيراً واضع تقويم ودراسة للأعياد الدينية، وفقاً لمذاهب شعوب الشرق وعباداتها،

فهذا الكتاب الذي صنفه باهتمام فني كبير يُعد نموذجاً للنزاهة العلمية.
إن مؤلفات البيروني، التي كانت معاصرة لكتابات ابن سينا "شيخ الأطباء" ولابن الهيثم عالم البصريات، وللفردوسي شاعر بلاد فارس الملحمي الكبير، تبين أن الحقبة الممتدة ما بين القرنين العاشر والحادي عشر ميلادية، يمكن اعتبارها ذروة العصر الوسيط حقاً. في الحقبة ذاتها، أي عند تخوم العام ألف، كان الغرب ينتظر نهاية العالم.

الطب

قد نحتاج إلى مجلدات كاملة لكي نتمكن من الإحاطة بكل ما قدمه الإسلام للطب المعاصر، وليس في الإمكان سوى التذكير بأولئك الذين كان لهم أعمق التأثير من بين العلماء المسلمين كافة.
نكتفي هنا بالمشرق، لأننا سنتكلم في مكان آخر عن المدارس الساطعة التي ازدهرت في أفريقيا وإسبانيا، ونذكر أسماء بلغت الشهرة العالمية: الربان، الرازي، علي عباس، وابن سينا، فلنتناول أعمال بعض هؤلاء الكبار الذين برزوا في عصر العباسيين الذهبي.

الربان

كان الربان، وهو الأقدم من بين هؤلاء، قد عاش في القرن التاسع، ووضع أربعة كتب، أهمها الفردوس (***فردوس الحكمة***) الذي أنجزه بعد تعديلات وتنقيحات كثيرة، إنه كتاب طب وفلسفة طبيعية، حظي بتقدير رفيع في عصره، ومثال ذلك أن المؤرخ الكبير الطبري، جعله الكتاب الملازم له على فراش احتضاره. وتكمن أهمية هذا الكتاب خاصة في أنه مستقل عن ترجمات العصر القديم وأنه يشكل أول كتاب طبي موضوع باللغة العربية، وقد بقي منه مخطوطان، أحدهما في المتحف البريطاني والآخر في برلين، إن نصف الكتاب تقريباً يتناول علم الأمراض العام، والباقي يتناول علم الجنين، علم التكوين أو التشكيل، علم التسمم ومختلف العلوم في علاقاتها بالطب والصحة، ولا داعي للمضي قدماً، طالما أن الربان ذاته لا يستحسن ذلك، إذ أنه كتب: "إن ذلك الذي يعدد فصول كتابي لن يفهم معناه . . . وأما من يتمعن في صميمه فسوف يجد فيه معظم المعارف الضرورية للمتدرج في الطب"، وليس في واردنا التمعن في 550 صفحة، وإنما ينبغي أن نلاحظ بالنسبة إلى كلمة متدرج، أن الفحص المستحسن الذي يفترضه لم يكن ممكناً في لحظة ظهور الكتاب سنة 850م، فقد جرى إنشاؤه بعد ذلك بثمانين عاماً، إثر حالة خطأ مهني ترامت إلى سمع الخليفة المقتدر.

الرازي (844-926)

هو تلميذ الربان، ظهر كأكثر أطباء الإسلام عطاء وأصالة فـ "***الفهرست***" دليل علوم وأقدم مرجع في هذا الموضوع، و للرازي 113 كتاباً و28 مقالاً ورسالة، ومعظم كتبه نقلت إلى اللاتينية مراراً وتكراراً.
درس الرازي الكيمياء والخيمياء والطب في بغداد، وكان طبيباً رئيساً لمشفى هذه المدينة، وكتابه الأشهر هو "***كتاب الجدري والحصبة***"، الذي منحه مكانة مرموقة في تاريخ علم الأوبئة، فهو رائعة قوامها المعاينة والتحليل العيادي المباشر، ويمكن للمرء الحكم على قيمته من خلال الأربعين طبعة إنجليزية الصادرة ما بين 1498 و1866، وهناك تدوينات أخرى بين دراساته الفريدة (مونوغرافيات) تبحث في "الحصى في المثانة والكليتين" وفي النقطة وأمراض المفاصل "الروماتيزم" كما وضع الرازي نصف دزينة من الكتب الطبية العامة، ووضع كتباً أخرى أكثر طرافة حول "نجاحات الدجالين والمجربين" الذين ينالون شهرة شعبية لا ينالها الأطباء الماهرون في معظم الأحيان، كما يقول. وآخر كتبه اثنان: "***المنظوري***" وهو مبحث طبي في 10 أجزاء، و"***الحاوي***" الذي يتناول كل فروع الطب في 20 جزءاً، والكتابان موسوعيان، ولكن لا يوجد اليوم سوى نصف مخطوط "الحاوي" الموزع ما بين المتحف البريطاني والاسكوريال وميونيخ ولينيغراد (سان

بطرسبرج) وبرلين، أما ترجمته اللاتينية من جانب الطبيب اليهودي تراجي بن سليم، بعنوان Liber Cintineus، فقد كانت المرجع الطبي الأكثر احتراماً واستعمالاً خلال عدة قرون، إذ أنه كان واحداً من تسعة كتب تؤلف كل مكتبة كلية الطب في باريس سنة 1395.

يتفق أفضل النقاد على الاعتراف بأن الرازي كان قد تخطّى جميع الأطباء العرب بوصفه اختبارياً وعياديا، وأنه يُعد في عداد أعظم عظماء كل العصور من حيث مهارته وموهبته ومشاهداته العيادية وتشخيصاته واستنتاجه وغنى دروسه وتعاليمه. وكان الرازي لا يتوانى، بكل نزاهة، عن ذكر الحالات التي كانت تخطّئ توقعاته، والإشارة إلى فشله وتعليل أسبابه. ويروي رواة سيرته أنه أصيب بالعمى بعد التهاب في عينيه في آخر حياته، وأنه رفض أن تجرى له عملية «حتى لا يرى المزيد من عالم كان قد شبع منه»، وكمعظم الأطباء العرب الكبار، تثقف الرازي في الفلسفة.

ابن سينا

في القرن التاسع الميلادي تجسدت الثقافة العربية، إلى حد ما، في شخص أبي علي الحسين ابن سينا (Avicenne)، الملقب ب «أمير الطب» وهو في السابعة عشرة من عمره. كان ابن سينا قد درس الطب بلا معلم، وكان ذا شهرة كافية لاستدعائه إلى سرير أمير بخارى، فعالجه وشفاه. في الحادية والعشرين وضع أول كتاب كبير، فضلا عن وضعه نحو مئة كتاب، وفيرة المادة غالباً، تتناول الفلسفة والطب والفقه. كما ألّف في الهندسة وعلم الفلك والقانون وعلم اللغة ... الخ، ووضع قصائد ممتازة، وصلنا منها 15 قصيدة، انزلقت إحداها في رباعيات عمر الخيام، وهناك قصيدة أخرى «هبوط النفس» تشكل إحدى روائع الشعر العربي المأثور. عرّب إقليدس وجمع مشاهدات فلكية وأعمالاً أصلية حول الحركة، القوة، الخلاء، الحرارة، النور والأوزان النوعية، فكان كتابه حول المعادن المصدر الرئيس للجيولوجيا الأوروبية حتى القرن الثالث عشر. لقد أبدع ابن سينا في هذا الفرع العلمي وتعد مشاهداته حول تكون الجبال نموذجاً فريداً من نوعه.

من المتعذر أن نروي هنا كل المغامرات التي قادت ابن سينا إلى السجن في بعض الأحايين، والتقلبات التي جعلته ينتقل من أمير لآخر، فهو تارة وزير أول، وتارة شاعر، ... الخ، و سنكتفي هنا بتناول أعماله العلمية، فهناك كتابان عملاقان يتضمنان كل تعاليمه هما: «***كتاب الشفاء***» و«***شفاء النفس***»، وله موسوعة في الرياضيات وعلم الطبيعة (الفيزياء) وما وراء الطبيعة وعلم الإلهيات والاقتصاد السياسي والموسيقى، تقع في 18 جزءاً. وكتابه الرئيس «القانون»، يحتوي على ما لا يقل عن مليون كلمة، ويتناول علم الوظائف (الفيزيولوجيا) والصحة والعلاج والأدوية، وفي هذا القسم الأخير من الكتاب يشير إلى ما لا يقل عن 760 دواء، وطريقة استعمالها العلاجي؛ وعلى الرغم من كون كتابه «القانون» حسن الوضع، ومن كونه يتضمن مقاطع مميزة ببلاغة حقيقية، لم يتردد معارضوه المتهكمون في التصريح بأن ولعه المدرسي بالتصنيف والتمييز كان المرض الوحيد الذي لم يشر ابن سينا إلى علاجه.

إن الطابع الموسوعي والمعقّد، فضلاً عن شهرة ابن سينا الواسعة، جعلت من هذا الكتاب المرجع الأكبر لكل ما يتعلق بفن العلاج، فمنذ ظهوره باللاتينية في القرن الثاني عشر، أزاح حتى كتاب غاليان عن عرشه، وقد نقل إلى معظم اللغات، منها 15 طبعة باللاتينية، وطبعة بالعبرية في الثلاثين سنة الأخيرة من القرن الخامس عشر، وظل في أساس الدراسات الأوروبية طيلة ستمائة سنة ونيف؛ لقد كان «توراة» طبية حقيقة، لا تزال بعض أجزائه موضوع تنشر حديثا بالإنجليزية. وتنسب إلى ابن سينا علامات النجابة والعلم الخارقة حقاً في بعض الحالات غير المتوقعة، كالأمراض النفسية مثلاً، ومثال ذلك أنه كان يضع إصبعه على نبضات قلب المريض، ويواصل الحوار والسجال بشكل متقطع، ففي نظر ابن سينا كانت الاضطرابات والوهن أو السعة في النبض، وتوقف النبض فجأة، تشكل إشارات لها دلالتها الطبية، فمن خلال دراسة النبض، كان يشخص

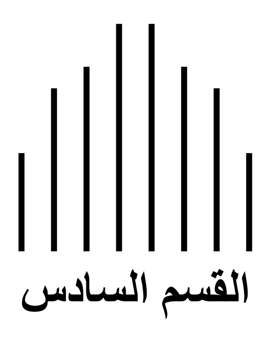
الأعراض التي يمكنها أن تسمح له بتحديد مبدأ العلاج، وإن نجابة ابن سينا قادته إلى تخصيص فصل للعشق والحب، ويبدو أنه كان طيب المزاج عند كتابة هذا الفصل، فصنف هذا الشعور في عداد الأمراض العقلية، إلا أنه عندما توفي في سن الثامنة والخمسين، كان قد عالج نفسه ولكن بلا نتيجة، فما كان من مناصبيه العداء إلا أن تجاسروا على القول: ﷺلم يستطع علمه الطبيعي إنقاذ جسده، كما عجز علمه الغيبي عن إنقاذ روحهﷺ، ولكن بعد مئة سنة، اكتشف واضع الخطابات الأربعة، وبإلهام مختلف تماماً، أن في ابن سينا ﷺآية من الله للجنس البشريﷺ.

ليس في الإمكان ختم الكلام عن ابن سينا دون الإشارة بعدة كلمات إلى ابن النفيس (1210-1288 م). فهذا الطبيب، الذي لم يكن قد مارس أبداً الجراحة على الإنسان ولا على الحيوان، توصل بقوة الاستدلال العقلي، وباستخدام كتابات غاليان نفسه، إلى دحض إمكان مرور الدم من خلال حجاب القلب ليشكل مع الهواء ﷺالروح الحيةﷺ التي يسلم بوجودها وبنظرتها. وعن طريق الاستنساخ والاستقراء المنطقي، كان هذا التفسير يقرر، بلا ريب، وجود الدورة الدموية الصغرى.

الأطباء

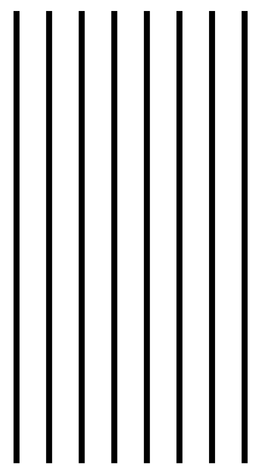
إن هذه الأقدار الخارقة تظل مرتبطة بالشعور الأعجوبي الذي يميز العقلية الشرقية، فلا بد أن يكون الخلفاء أقوياء أشداء، وأن تكون الأميرات جميلات بلا مثيلات، وأن يكون الوزراء في غاية الحكمة وأن يكون الأطباء ماهرين حتى العصمة.

كانت شهرة الأطباء موطدة جداً وكذلك ثروتهم، عندما يستطيعون الوصول بمهارتهم إلى قلب البلاط، ولكن الحال لم يكن دائماً على هذا المنوال، فلئن كان ابن جبريل، طبيب هارون الرشيد والمأمون والبرامكة، قد توصل مثلاً في غضون 36 سنة إلى جني ثروة طائلة بلغت مئة مليون درهم، نحو 36 مليون فرنك ذهب، فإن بعض الأطباء المبعدين رغم شهرتهم العلمية كابن جاني، كانوا يعيشون في فقر مدقع، ولم يكن يتردد عليهم المرضى حتى في عام كان الطاعون فيه يعيث فساداً في البلاد وفي العباد.



القسم السادس

الغرب و العرب



فن السياسة
عند أرسطو وجون لوك وجان جاك روسو (لخ)

1- أرسطو

ولد الفيلسوف اليوناني أرسطو في بلدة "ستاجير" بمكدونيا عام (384) ق.م وتوفي عام (322) ق.م، وفي عام (342) ق.م دعاه فيليب المكدوني ليشغل منصب المستشار إلى جانب ابنه "الاسكندر الكبير"، فأصبح بعد ذلك صديقاً للأب والإبن، وأحد رجال البلاط في مكدونيا، وكتلميذ لأفلاطون أخذ يهتم بالشؤون العامة، فوضع "سياسته" التي كانت تميل إلى "جمهورية" استاذه. وفي نهاية حياته نذر جهوده، لهذه المشكلة، فوضع دراسات تاريخية ودستورية، خلف لنا منها بعض الفقرات: كدستور أثينا، إلا أنه لم ينخرط في القضايا العامة مباشرة، ولكنه استطاع في أوقات فراغه أن يجعل منها تجربة في مكدونيا وفي أثينا. وقد جلبت له تجربته عداوة "حرب القوميين" الذي يتبنى أفكار "دبموستين" فأصبحت حياة أرسطو مهددة، مما اضطره للهجرة إلى " شاليس" حيث مات فيها. تتناقض سياسة أرسطو، وكذلك كل أعماله، ولنفس الأسباب، مع سياسة وأعمال أفلاطون، فبينما اتسمت أعمال أفلاطون بالمثالية، فقد ارتدت أفكار أرسطو النقد والتجريبية، اللذين يؤديان إلى الفكر العلمي. وكان أرسطو يضع الشكل مكان الفكرة. وكانت السياسة بالنسبة إليه موضوعاً لدراسة واقعية ملموسة يتخيلها وينظر للإنسان كما هو بالفعل لا كما يجب أن يكون. ولكن لم يمنعه ذلك من وضع منهج للحكم يهدف إلى خلق توازن العيوب المتلازمة مع مختلف أصناف المواطنين. ويعتبر أرسطو أحد المؤيدين للشرعية (احترام الشرعية) وتكنوقراطية السلطة التي تهتم قبل كل شيء بمثل هذا التوازن، وبشكل خاص التوازن بين الأغنياء والفقراء، وبهذا يجعل من نفسه مدافعاً عن الطبقة الوسطى مما يعطي لأعماله السياسية طابعاً حديثاً يلفت النظر..

بعض آراء أرسطو السياسية:

الإنسان حيوان مدني:

يتألف المجتمع من عدد من القرى التي تشكل المدينة، وهي تمتاز بسهولة الاكتفاء الذاتي شريطة أن تكون منظمة ليس من أجل المحافظة على البقاء فحسب بل من أجل تأمين السعادة أيضاً. وهذا المجتمع، هو أيضاً حسب إرادة الطبيعة مثل جميع المجتمعات الأخرى التي تتألف من نفس العناصر. وهكذا عندما يكون أي مخلوق كاملاً، مهما كان نوعه، إنسان، أو حيوان، أو أسرة، نقول عنه أنه موجود في الطبيعة. أما الشيء الذي يتفوق على الآخرين، ويقترب أكثر من الهدف المقترح له، يجب اعتباره "الأحسن"، والكفاية الذاتية هي إحدى الأهداف التي يتجه إليها كل إنتاج في الطبيعة، وهذه الحالة هي أيضاً الأكثر كمالاً. ومن البديهي إذن، أن كل مدينة أو دولة موجودة بالطبيعة، وأن الإنسان بطبعه مصنوع من أجل المجتمع السياسي، إنه بصفته الطبيعية وليس بالمصادفة، إذا لم يكن له وطن محدود، سيكون فرداً مكروهاً أدنى بكثير من الإنسان الحقيقي، حسب رأي "هومير"، "مخلوق دون مسكن ودون أسرة ودون قانون"!.

والشخص الذي سيكون على هذا الشكل في الطبيعة، لا أمل له إلا في الحرب ولا يلجم بأي لجام، مثله كمثل الطير الجارح الذي يجب أن يكون مستعداً على الدوام للانقضاض على الآخرين.

---

[1] غاستون بوتول :فن السياسة "نصوص مختارة" جمع وتلخيص وتعريب: أحمد عبد الكريم

دمشق :الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع الطبعة الأولى 1998

والإنسان أيضاً حيوان مدني، اجتماعي أكثر بكثير من النحل والحيوانات الأخرى التي تعيش كجماعات..

قاعدة اللعب:

إن ميزة القيادة الأساسية هي الفطنة أو الحكمة، أما المزايا الأخرى فهي مشتركة مع أولئك الذي يخضعون لها. وهؤلاء ليسوا بحاجة للحكمة، ولكنهم يحتاجون للثقة والطاعة، إنهم مثل الأدوات، أو بالأحرى أشبه ببائع أدوات الموسيقى الوترية ولا يتقن استخدامها، أما الرجل القائد فهو كالفنان الذي يتقن استخدام هذه الآلات.

الفضيلة ضد الحرب:

إذا أردنا أن نمعن النظر في السياسة، سنلاحظ أن من الحماقة اعتبارها تعلّم السيطرة على الجيران بالرضا أو بالقوة، وفي الواقع كيف يمكن بناء مبدأ أساسي لدولة أو قانون؟ ألا يعتبر ذلك غير جائز؟ والحالة هذه، من غير الجائز ممارسة القيادة دون حق، وبطبيعة الحال ضد كل حق. وأن انتصاراً ظالماً لا يمكن أن يكون عنواناً صحيحاً لبناء دولة. وهذه اللامعقولية لا تلاحظ في أي علم آخر، وهي ليست الوسيلة للطبيب أو القبطان، يمارس أحدهم العنف على مرضاه ويمارس الآخر على بحارته، وإن من لا يصدق ذلك ولا يكون عادلاً، مع نفسه أو غيره. إن هؤلاء لا يرغبون بتطبيق العدالة في قيادة الآخرين، وهذه حماقة تثير التمرد، لأنها تعني أن الطبيعة خصت البعض بميزات تؤهلهم للسيطرة، وحرمت الآخرين هذه الميزات، فإذا سلمنا بهذه المقولة الباطلة، فإننا نسوغ لهذا البعض السيطرة على العالم، أما الآخرون فليس أمامهم سوى الخضوع...

الحقيقة ليس هناك دولة سعيدة بحد ذاتها، اللهم إذا كانت قائمة على أسس شريفة، يمكن أن نعثر فيها على مواطنين شرفاء لا يميلون للحرب ولا يفكرون بأمجاد النصر، ويرون السعادة، في الدولة التي تقوم على الكفالة الاجتماعية والقانون.. وإذا كان لا بد من احترام ممارسة التمارين العسكرية، فإن ذلك ليس كافياً إلا إذا كان لها غاية سامية فاضلة. وفي النهاية فإن المشروع الحكيم للدولة، أو المجتمعات الخاصة، وللبشرية جمعاء هو السعي لضمان السعادة للمواطنين.. وليس العنف ومآسي الحروب.

القيم الفاضلة وحدود السلطة:

بعض الناس يرفضون تولي أية وظيفة حكومية، ويرون أن حياة الإنسان الحر أسمى من أن ترتبط بأي مهمة رسمية، ويفضل آخرون الانخراط في الحياة السياسية، ويعتقدون باستحالة بقاء الرجل في حالة سلبية طوال حياته، لأن سعادة الإنسان يستحيل تصورها في العطالة.

من الممكن القول أن هؤلاء وأولئك محقون إلى حد ما، ويحاول كل منهم خداع نفسه في نواح أخرى. فالأوائل يقولون إنه من الأفضل أن يعيش الإنسان حراً من أن يمارس أي قيادة، ولا شيء أسوأ من استخدام الآخر كعبد وليس من الشرف إجبار الناس على الطاعة باستغلال القانون. غير أن ذلك لا يعني أن كل قيادة هي هيمنة وطغيان؛ فالسلطة التي تمارس على الناس الأحرار تختلف كثيراً عن تلك التي تمارس على العبيد. وفيما عدا ذلك لا يجوز المقارنة بين البطالة وبين الحياة المفعمة بالنشاط والحيوية لأن السعادة والبهجة هما في الفعل والعمل، وأن أفعال الرجال العادلة والمعتدلة، لها دائماًغايات شريفة.

ويجب أن لا نستخلص من هذا، كما تفعل الفئة الثانية، بأنه ما من شيء أفضل من امتلاك السلطة باليد، ولأنها الوسيلة الأكثر فاعلية، لتنفيذ المشاريع الشريفة، وأن القائد يجب ألا يترك القيادة، أو المساهمة فيها، إلى شخص آخر، حتى ولو كان من الأبناء، أو الأصدقاء، وأن يحتكرها لنفسه ليتمتع بأفضل مزاياها، لاعتقاده أن ذلك هو السعادة..

واجبات المشرعين:

من واجبات المشرع أن يغرس في ذهن الشعب، أن كل ما هو جيد لكل فرد منه، هو جيد أيضاً للدولة، وأنّه ليس من الجائز استخدام التدريب والمهنة العسكرية من أجل استعباد الآخرين الذين لا يمارسونها، ويجب ألا يكون هدف التمارين العسكرية احتكار السلطة «كما لا يجوز أن يكون الهدف أبداً، السيطرة على الأرض بكاملها» بل يجب أن يكون الهدف ضبط أولئك الذين لا يحسنون استخدام حريتهم، والذين لديهم قابلية طبيعية للعبودية بسبب خبثهم وسوء نواياهم...

وعلى كل مشرع أن يسعى جهده لإخضاع الحرب والعمل على ضمانة الهدوء والسلام، وهذا هو الدليل على سيطرة «الحكمة».

وحدة الدولة:

نظراً لأنه ليس هناك إلا غاية مشتركة واحدة لكل دولة، يجب أن تكون مؤسساتها لجميع المواطنين دون استثناء، وكل ما هو مشترك كالتعليم مثلاً، يجب أن تكون أهدافه مشتركة، ولذلك يجب على كل مواطن الاقتناع بأنه ما من شخص لنفسه فحسب، لأن الجميع ينتمون لنفس الدولة، وكل فرد جزء من هذه الدولة، وممارسة الحكم على أي جزء يجب أن ينسجم كلياً مع الحكم على بقية الأجزاء، وهذا يعني أن الحكومة ليست لفئة معينة بل لكل أفراد الدولة دون استثناء.

لمن السلطة؟:

الشيء الأساسي هنا هو إيجاد الدستور الأفضل الممكن، أي الدستور الذي يؤمن على أفضل وجه ممكن سعادة الدولة ومواطنيها، وفي هذه الحالة لا يجوز تفضيل السعادة على الفضيلة. ومن البديهي إذن، في الدولة المنظمة جيداً- حسب رأي أفلاطون طبعاً- ترى أن المواطن يجب أن يكون شريفاً، بل وأن يكون فاضلاً أيضاً، ليحق له متعة المواطن، أما الحرفيون والتجار الفلاحين، فلا يعدّون مواطنين، في «الجمهورية الفاضلة»، لأنهم ليسوا أذكياء بما فيه الكفاية، وليسوا فاضلين وليس لديهم المتسع من الوقت للراحة والتأمل واكتساب الفضائل الضرورية لممارسة المهمات المدنية!!..

بعد ذلك، يأتي رجال الحرب، وأعضاء المجالس الذين يناقشون القضايا العامة، والقضاة الذين يصدرون الأحكام، فهؤلاء جميعاً هم الأعضاء الرئيسيون في الدولة.

الشيوعية والتضامن:

إذا كانت الدولة، يجب أن تكون لرجال الحرب وأعضاء المجالس والقضاة والأمراء، فلا يجوز أن تكون كل أموال الدولة مشتركة، كما يعتقد بعضهم. إننا نعتقد، أن استعمال أموال الدولة يجب أن يتم وكأنه يجري بين الأصدقاء، وبشكل لا يمكن لأي مواطن أن ينقصه الخُبز. وأن يكون الجميع متفقين على أن المائدة المشتركة والطعام للعامة. يُلائم المدن التي يسودها النظام. إن هذا يسرنا أيضاً، وكان يجب أن يُستقبل جميع المواطنين على هذه المائدة مجاناً، أو بمعنى آخر، لن يكون من السهل على أولئك الذين لا يملكون إلا الحد الأدنى الضروري جداً ليقدموا حصتهم، وأن يؤمنوا بنفس الوقت الغذاء اللازم لأسرتهم.

في الأنظمة المختلفة:

الحكومة: هي التي تمارس السلطة العليا في الدولة، وهذه السلطة لا يمكن أن تكون إلا بين أيدي رجل واحد، أو بين أيدي أقل عدد ممكن، أو بين أيدي عدد كبير من الأشخاص، وعندما لا يسعى، الملك — أي الشخص الواحد — أو العدد القليل، أو العدد الأكثر، إلا للسعادة العامة للشعب، تكون الحكومة بالضرورة عادلة وحكيمة، ولكن إذا كانت تهدف لضمان المصلحة الخاصة بالأمير أو كبار القادة، فإنها تعدَ حكومة منحرفة وظالمة. فالمصلحة يجب أن تكون عامة وشاملة للجميع، أما إذا كانت غير ذلك، فإنها لا تعتبر الشعب من المواطنين.

إننا نطلق على الدولة اسم «الملكية» عندما تكون القيادة ارستقراطية وعلى رأسها رجل واحد. أما الدولة التي تتألف من عدد قليل من الأشخاص، يتم اختيارهم من قبل الأصدقاء، ومن بين المواطنين المعروفين بشرفهم، أي ممن لا مصلحة لهم إلا مصلحة الدولة العليا فتسمى دولة ارستقراطية. أما الدولة التي تحكمها العناصر الممثلة للأكثرية، ومن أجل المصلحة العامة، فتسمى «جمهورية» إن هذه المصلحة منتقاة جيداً، والقليل من الرجال الممتازين يستحقون القيام بمهمة الدولة، ومع ذلك يمكن إيجاد شخص أو عدد من الأشخاص القليلين عادة يمكنهم القيام بذلك، وبشكل خاص الأشخاص القادرين على القيام بالمهنة الحربية، فهؤلاء لا يتوافرون إلا في الأمم المحاربة حيث يكون معظم رجال الدولة من العسكريين، ومعظم المواطنين هم من حملة السلاح.

وتجدر الإشارة، إلى أن أشكال الدولة الثلاث الآنفة الذكر، يمكن أن تعتريها الفساد، فتتحول إلى ممالك طغيان، كما تتحول الدولة الارستقراطية إلى دولة تحكمها أقلية فاسدة، وتتحول الجمهورية إلى ديمقراطية فاسدة أيضاً. ودولة الطغيان، ليست في الواقع، سوى مملكة تقوم على منفعة الملك وحده، أما حكومة الأقلية الفاسدة، فهي التي ينصب اهتمامها على منفعة الطغمة من الفاسدين والأغنياء، والجمهورية الديمقراطية لا تهتم إلا بمصلحة الفقراء!... وما من واحدة من هذه الدول الثلاث تشغل نفسها وتهتم بالمصلحة العامة... ويمكن القول أيضاً، أن الطغيان هو الحكم الاستبدادي، الذي يقوم على فرد واحد، وحكم الأقلية الفاسدة يتفق مع مصلحة الأغنياء، والديمقراطية تنسجم مع مصلحة الطبقة الفقيرة أو الناس الأقل ثروة.

السلطات الثلاث:

هناك سلطات ثلاث متميزة، في كل حكومة، وعندما تكون هذه الأجزاء منظمة تنظيماً جيداً، فإن الحكومة بالتالي تسير بشكل جيد، واستناداً إلى اختلاف كل منها عن الآخر، تتخذ كل منها صفتها الواضحة المحددة.

وأول هذه السلطات هي التي تناقش كل شؤون الدولة، وتتألف الثانية من جميع الحكام أو السلطات الدستورية الذين تحتاج إليهم الدولة للقيام بالإدارة والعمل، وتتحدد صلاحياتهم وطريقة ممارستهم للسلطة.

وتشتمل السلطة الثالثة على السلطات القضائية.

السلطة من حق العنصر الأفضل:

إن من حق الشعوب الأساسية، عندما تؤسس دولة، أن تختار ما يناسبها من بين هذه الأشكال الثلاثة، دولة الفرد أو الملكية المطلقة، أو دولة الأقلية أو الدولة الديمقراطية..

ومن حقها أن توكل شؤون الدولة لأحد الأشخاص الأكفاء الذين تراهم مناسبين للحكم وألا يقاس رجال الدولة بنفس المعايير والقواعد أو العبقرية، الشيء الأساسي هو أن يتم الاختيار وفقاً لنص الدستور.

مثل الديمقراطية العليا:

نذكر فيما يلي المثل العليا التي تتحدد من المبادئ الديمقراطية:

1- للجميع الحق باختيار حكامهم من بينهم.

2- للجميع السلطة على كل فرد منهم، ولكل فرد الحق بألا يظهره الآخرون.

3- يجب أن يتم اختيار الحكام بالقرعة من بين جميع المواطنين دون استثناء أو على الأقل من بين أولئك الذين لا يحتاج عملهم إلى التنوير أو الخبرة.

4- لا يجوز أن يكون للثروة أي اعتبار، أو على الأقل أن تكون بحدود الكفاية الضرورية.

5- لا يجوز إعطاء السلطة أو المهمة لشخص ما أكثر من مرة واحدة، وإذا حدث ذلك فيجب أن يكون نادراً ومن أجل القيام بالقليل من المهمات، كالمهمات الحربية مثلاً.

6- يجب أن تكون جميع المهمات لمدة قصيرة محدودة، أو على الأقل أن تكون مدتها مناسبة.

7- من حق الجميع أن يمارسوا مهمة القضاء، مهما كانت طبقتهم على أن يكونوا ممن يفهمون جميع الشؤون، مثل الإدارة المالية، والرقابة على الحكام، وإصلاح الحكومة، والاتفاقات الخاصة.

8- يجب أن تكون «الجمعية العامة» أو «البرلمان» سيّد كلِّ شيء في الدولة. أي أنها وحدها التي تملك المصالح العليا، أما الحكام والقضاة فتنحصر مهماتهم بالأمور الأخرى.

9- يجب ألا يكون أعضاء مجلس الشيوخ من المأجورين، فالشعب الشغوف بالأجور، يحاول احتكار كل شيء لنفسه، والديون والحاجة، تهدمان سلطة الحكام!.

10- حق التعويض عن الحضور في مجلس الشيوخ مضمون للجميع وخاصة أو على الأقل لأولئك الأعضاء الرئيسيين المجبرين على الموائد المفتوحة.

11- يأخذ "حكم الأقلية" صفته الأساسية من "النبالة" الموروثة، أو من "الثروة" أو من "المعرفة". أما الديمقراطية، فهي مناقضة لحكم الأقلية تماماً، وهي تتميز بالجذور المتواضعة، والفقر، والمهن الوضيعة، للحكام.

12- والديمقراطية تتعارض مع بقاء الحاكم لمدة طويلة أو دائمة في تولي منصبه، وإذا بقي بعض أعضاء النظام القديم، يجب تخفيض صلاحياتهم، وأن يخضعوا للانتخاب أو القرعة، وهذه هي روح الديمقراطيات، والمبدأ الذي تقوم عليه، هو الحق الذي يؤدي للمساواة، التي تضع الأغنياء والفقراء على صعيد واحد، بشكل تتطور معه السلطة لتكون للجميع دون استثناء ولا تفريق: هكذا نفهم المساواة والحرية، في نظام الديمقراطي.

في الطبقات الوسطى:

وفي جميع الحالات، أكان الأمر يتعلق، بوضع الدستور لنظام حكم الأقلية، أم إذا كان المطلوب نظاماً ديمقراطياً، يجب على المشرع أن ينتبه للناس من الطبقة الوسطى. فإذا كان عددهم يتفوق على طرفي المجتمع — أي الارستقراطيين والفقراء — أو على طرف واحد- أي أن يتفوق عددياً على الارستقراطيين فقط، أو على الفقراء فقط- وهذا يعني ضرورة أن يكون الدستور صارماً ومسقراً، ولا مجال هنا للخوف من أن يتفق الأغنياء والفقراء ضد الطبقة الوسطى، فأي منهما لا يرضى أبداً الاستسلام لسلطة الآخر، وإذا رغب كل منهم على حدة أن يبحث عن دستور آخر، فإنهما لن يجدوا دستوراً آخر أكثر ملاءمة للمصلحة العامة، فالديمقراطيون لن يستسلموا لحكم الأقلية الارستقراطية، ولا يستسلم هؤلاء للديمقراطية، بسبب حذرهم المتبادل. وإنَّ نظام الحكم المناسب أكثر، هو ذلك الذي يقوم بين الفئتين، وليس إلى جانب هذا الطرف أو ذاك. وبقدر ما تكون السلطة العليا معتدلة، بسبب كونها من الوسط، وبمقدار ما يصبح الدستور مستقراً.

في مساعدة الشعب:

الرجل الشعبي الحقيقي يجب أن يتخذ كل التدابير لكيلا يكون الشعب فقيراً؛ فالفقر مصدر كل الشرور في النظام الديمقراطي، ولهذا يجب إيجاد الوسيلة لكي يكون الجميع مرتاحين باستمرار: وهذا يقتضي استخدام الأغنياء أنفسهم، والعمل على ضمان الاستخدام الأفضل للموارد العامة وبعد تحصيل الضرائب يجب تقديم المساعدة الواسعة للفقراء، لكي يتمكنوا من شراء قطعة أرض والأدوات اللازمة للزراعة أو القيام بعمل تجاري صغير، وإذا لم يكن بالإمكان مساعدتهم جميعاً، فلا أقل من دفع المعونات لصندوق القبائل، أو مجلس العشيرة أو أي جزء من الدولة، كما يمكن أن تكون المساعدة أحياناً لهذه الفئة وأحياناً أخرى للفئة الأخرى، ويجب إيجاد الأسلوب لجعل الأغنياء يساهمون بتكاليف المجال على أفضل وجه، دون تبذير أو بذخ.

صفات رئيس الحكومة:

يجب أن يتوفر برئيس الحكومة ثلاث صفات رئيسية هي: التمسك بأمانة بدستور الدولة القائم، والمهارة العظيمة المستمدة من التجربة، وإدارة وظائف الحكومة، وإعطاء النظام نوعاً من الفضيلة والعدل، ولما كان الحق ليس واحداً في جميع الدساتير، يجب أن تكون العدالة فيه مختلفة.

ترجمة الصحف الجامعية الفرنسية .P.U.F عام 1950

إلى هنا انتهت رقم الصفحة (60) والطباعة الآن من صفحة (108)

2- جون لوك John Locke

ولد جون لوك عام 1632، ومات عام 1704م، وكان طبيباً وفيلسوفاً. ارتبط بالكونت "شافتسبوري" وأخذ يهتم بالشؤون العامة إلى أن فر الكونت إلى هولاندا، واضطر هو إلى مغادرة إنكلترا، بعد ذلك حظي بحماية اللورد "بامبروك" على أثر اشتراكه في حملة "غليوم دورايخ" عام 1688. كرس لوك

جهده للأعمال الفلسفية خلال إقامته في فرنسا، وأمضى عشرين عاماً في وضع كتابه الشهير: "دراسة حول الإدراك الإنساني" الذي يعتبر عمله الرئيسي، والذي أعيد نشره مرات عديدة، وأحدث آنذاك الكثير من النقاش والنقد، كما ألّف كتابيه "الحكومة" و "التجربة حول السلطة المدنية" اللذان ظهرا عام 1690، وعبرا عن آرائه في السياسة والفلسفة.

كان "لوك" ثورياً، وهو أول من شرح "مذهب النظام البرلماني" الذي يعتمد على فضيلة السلطة التشريعية، باعتبارها تطبيقاً للحق الطبيعي أما السلطة التنفيذية فتبقى تابعة للسلطة التشريعية، ودورها يقتصر على تطبيق القوانين، ولا تزال مبادؤه مطبقة حتى الآن في البلدان الديمقراطية الحديثة، وتشكل دائماً إحدى مرجعياتها.

وفيما يلي بعض نماذج من أفكاره:

في مدى صلاحيات السلطة التشريعية:

إن الغاية العظمى التي من أجلها ينتمي الناس إلى مجتمع ما، هي أن يتمتعوا بثرواتهم في إطار من السلام والأمن، وتشكل عملية وضع القوانين الوسيلة الأفضل للوصول إلى هذه الغاية. بعد ذلك، إن القانون الأول والاساس (أي الدستور) الإيجابي، هو الذي يبني السلطة التشريعية؛ كذلك يجب أن يكون الدستور الطبيعي الإطار والمرجع الذي تستند إليه السلطة التشريعية ومصدر قوتها؛ كما يجب أن يكون الوسيلة الأساسية لحماية المجتمع، والثروة العامة، وثروات وأمن كل فرد من أعضاء المجتمع. والسلطة التشريعية تعتبر السلطة العليا للدولة، ويجب أن تكون ثابتة ومقدسة في نظر أولئك الذين أوكلها لهم المجتمع. وإن أي مرسوم مهما كان شكله أو القوة التي تصدره، لا يمكن أن يكون القوة الإجبارية للقوانين إذا لم توافق عليه السلطة التشريعية التي تم اختيارها من قبل الشعب نفسه!... ودون ذلك لا يمكن أن يأخذ القانون صفته الشرعية، وما من شخص في الدولة له سلطة فرض القوانين على المجتمع دون موافقة المجتمع نفسه، ودون أن يتلقى منه وبرضاه هذه المهمة. ولهذا فإن كل نوع من أنواع الخضوع للدولة، حتى تلك التي تعرض على أي فرد في المجتمع بصفتها روابط علنية وصريحة، ترجع بالنهاية للسلطة العليا، وتنظمها القوانين التي تصدر عنها.

وكذلك الأمر، ما من قسمٍ لقوة أجنبية، مهما كانت، أولأية سلطة داخلية ثانوية، يمكنه أن يعفي أي عضو من المجتمع من واجب الطاعة المفروض عليه تجاه السلطة التشريعية، كما لا يمكن أن يُفرض الخضوع للقوانين المناقضة لتلك التي تصدرها هذه السلطة، أو أن تكون أكثر منها قسوة.

والواقع، من الأمور المثيرة للسخرية، تصور إمكانية الرجوع كملجأ أخير، لسلطة أخرى غير سلطة المجتمع العليا (أي السلطة التشريعية).

.... والجدير بالذكر، هو أن السلطة التشريعية، أكانت مسندة لشخص واحد أو لعدة أشخاص، أو كانت تقوم بمهمتها بشكل مستمر دون انقطاع، أم أنها تعمل خلال فترات معينة (دورات مثلاً). فإنها تبقى تشكل السلطة العليا لكل دولة، وتخضع للقيود التالية:

أولاً: لا يمكن ولن يكون ممكناً بأي شكل قيام سلطة تعسفية تفرض نفسها على أرواح وثروات الشعب. ونظراً لأنها لا تتشكل إلا من قِبَل السلطات المجتمعة لجميع أعضاء المجتمع، سلطات مخولة إلى الشخص أو إلى المجلس المكلف بوضع القوانين؛ فإنها لا تعرف إذن تجاوز تلك الصلاحيات التي يمسك بها هؤلاء الأشخاص بشكل طبيعي قبل دخولهم في المجتمع والتنازل عن سلطانهم له. وما من شخص، في الواقع، يمكنه أن يعطي لشخص آخر من السلطة أكثر من تلك التي يملكها هو نفسه؛ وما من شخص له سلطة مطلقة وتعسفية تخوله وضع نهاية لحياته الشخصية أو حرمان شخص آخر حياته أو ثروته.

وهكذا يستمر الحق الطبيعي قاعدة أبدية لجميع الناس، بالنسبة للمشرعين كما هو بالنسبة لغيرهم، والقواعد التي يفرضها الأوائل (أي المشرعون) على أفعال الآخرين يجب أن تطبق على الحق الطبيعي، وكذلك أفعالهم وأفعال الآخرين، وهذا يعني تطابقها مع إرادة الله، باعتبارها إحدى تجليات هذه الإرادة. ولما كان القانون الأساسي الطبيعي هو المحافظة على بقاء الجنس البشري، فإن أي قرار أو مرسوم يصدره الإنسان لا يمكن أن يكون صالحاً وسليماً، إذا كان مناقضاً له.

ثانياً: لا يحق للسلطة التشريعية أو السلطة العليا أن تنتحل سلطة الحكم بوساطة المراسيم المرتجلة والتعسفية؛ ولكنها ملزمة بأن تعترف وتحدد الحقوق للرعايا بوساطة القوانين النافذة والمصدقة، وبوساطة القضاة المعترف بهم والمخولين بهذه المهمة. ولما كان القانون الطبيعي. هو قانون غير مكتوب، ولا يمكن أن يكون موجوداً إلا في عقول البشر. وبعد ذلك، إذا لم تكن محاكم مشكلة مسبقاً، فلن يكون من السهل إقناع أولئك الذين يتذرعون بالقوانين أو يطبقونها بشكل ما؛ وعندئذٍ لا يمكن تحديد الحقوق، وحماية ثروات أولئك يعيشون في ظل هذه القوانين، خاصة عندما يصبح كل فرد قاضياً ومفسراً وأرادوا تنفيذ القانون.. علماً أن الفرد لا يملك عادة إلا قوته الشخصية، وهي ليست كافية ليحمي نفسه من المظالم أو ليحصل على حقه... أو ليعاقب المجرمين..

ولتجنب هذه المساوئ، التي تحول دون تمتع المواطنين بملكيتهم، وفي الحالة الطبيعية، يسارع الناس للانتساب إلى المجتمع لكي يتمكنوا من الامتلاك بمساعدة السلطة العامة التي تحميهم وتدافع عن ثرواتهم، ومن أجل أن يتم ذلك بشكل مشروع، يضع المشرعون القواعد الثابتة التي يعرف، كل فرد، بموجبها حدود حقوقه وواجباته، وفي إطار هذا المخطط، يتنازل الناس عن سلطتهم الطبيعية للمجتمع الذي يعيشون فيه، وتتنازل المجموعة عن سلطتها للسلطة التشريعية أي للأفراد الذين تعتبرهم جديرين بهذه الأمانة، وتكلفهم إدارة شؤونهم بوساطة القوانين المعلنة والمصدق عليها.. أما إذا كان الأمر على عكس ذلك فإن سلام الأفراد وأمنهم وثرواتهم، ستبقى دون حماية كما في الحالة البدائية الطبيعية.

ثالثاً: إن السلطة الفردية المطلقة، والسلطة التعسفية، والنظام الذي ليس له دستور دائم معلن، لا يمكنها أن تتفق مع غايات المجتمع والدولة، كما أن البشر لا يمكن أن يتنازلوا أبداً عن الحرية الطبيعية، لمثل هذه السلطات، ولن يستسلموا لعبودية أصحابها، إلا إذا كان واجبها حماية أرواحهم وحرياتهم وثرواتهم، وأن يضمنوا لهم/ القوانين/ بالقوانين التي تضمن ملكيتهم وسلامتهم وأمنهم.

رابعاً: لا يحق للسلطة العليا أن تأخذ من أي مواطن، أي جزء من ثروته دون موافقته الشخصية، والواقع، لما كانت حماية الملكية تشكل المهمة للوكالة للحكومة، والمسوغ الذي يدفع الناس للدخول في المجتمع. أي أن يحصل الناس على حقهم بامتلاك ثرواتهم طبقاً لقوانين الأسرة الاجتماعية، وما من أحد يحق له انتزاعها منهم أو انتزاع جزء منها دون موافقتهم الشخصية وبموجب القوانين. والعكس صحيح، إذا لم يكن الفرد منتسباً إلى مجتمع يحميه، فإنه لا يستطيع حيازة أية ملكية، ما دام باستطاعة أي فرد آخر انتزاعها منه بالقوة، لأنه لا حقوق دون مجتمع ودون قانون...

بقي أن نسأل، هل يمكن للسلطة العليا أو السلطة التشريعية، أن تفعل ما تشاء، أن تنزع ملكية المواطنين وثرواتهم بشكل تعسفي أو تغتصب جزءاً منها على هواها؟ والجواب هو: إذا كانت السلطة التشريعية تملك السلطة كلياً أو جزئياً، وإذا كانت قابلة للتغيير خلال مدد محددة سلفاً، وأعضاؤها خاضعين كبقية المواطنين للقوانين العامة، فليس هناك خطر، أما إذا كانت السلطة التشريعبة موكلة لمجلس ثابت ودائم، يمارس عمله باستمرار، أو إذا كانت موكلة لشخص واحد، كما هي الحال في الأنظمة الملكية المطلقة، أو الدكتاتوريات المطلقة، ففي هذه الحالة هناك مسوّغ للخوف، لأن المسؤولين في هذه الأنظمة يعتقدون أنهم يملكون مصالح الدولة ومصالح كل الرعايا، ولذلك فهم لا يتورعون عن سلوك كل السبل واستخدام كل الوسائل لزيادة ثرواتهم وتوسيع سلطتهم على حساب شعوبهم..

خامساً: يجب الانتباه، إلى أن الضابط الذي يستطيع إعطاء الأوامر للجندي ليتقدم، في الحرب حتى يصل إلى فوهة مدفع، أو الصمود في موقعه إلى أن يُقتل، لا يمكنه أن يُجبر هذا الجندي على إعطائه قرشاً واحداً من المال، وكذلك الأمر بالنسبة للجنرال الذي يمكن أن يحكم بالموت على العسكري الذي يفر من مركز خفارته أو يرفض الانصياع للأوامر مهما كانت خطرة على حياته، لا يمكنه رغم سلطته المطلقة التي تجعله مسؤولاً عن موت وحياة جنوده، لا يملك السلطة التي تخوله حق الاستيلاء على قرش من المال الذي يملكه أي من جنوده، ولا اغتصاب أي جزء ضئيل من أملاكهم. وهذا يعني أن الطاعة العمياء ضرورية للقائد بسبب الغاية العليا التي هي حماية الجيش والشعب والدولة، ولكن اغتصاب ثروات العساكر لا علاقة لها إطلاقاً بالغاية النبيلة التي أقسم على احترامها عند انتسابه للجيش.

سادساً: من المؤكد، أن الدول لا تستطيع الحياة دون نفقات مالية كبيرة، ومن الطبيعي أن المواطنين الذين يستفيدون من حماية الدولة يساهمون بصيانتها وتأمين الموارد لها كل بنسبة دخله، ومع ذلك يجب أن يتم في جميع الأحوال بموافقة المواطنين الشخصية، أو بالأحرى موافقة الغالبية العظمى من الشعب، إما مباشرة أو من قبل ممثليه الذين اختارهم بحرية، أما إذا خطر على بال الحاكم (أو الملك) أن يفرض الضرائب على شعبه حسب هواه ودون موافقة هذا الشعب المسبقة، فإنه يخرق دستور دولته الأساسي، ويفسد الغاية الجوهرية من سلطته، والواقع ما الذي يبقى للمواطن من حق الملكية إذا كان للحاكم أو من يمثله الحق باغتصابها منه عندما يرغب؟

سابعاً: لا يحق للسلطة التشريعية أن تتنازل عن سلطتها لشخص من أجل إصدار القوانين، لأنها هي الوحيدة المخولة من الشعب بهذه المهمة، والذين اختارهم الشعب بهذه السلطة لا يملكون حق نقلها إلى آخرين. والشعب وحده له الحق بتحديد السلطة التشريعية وشكل الحكومة، باختيار الأشخاص الذين ستسند إليهم هذه المهمة.

ثامناً: هذه هي الحدود التي تفرض على السلطة التشريعية في كل الدول، والمهمة التي توكل إليها من المجتمع استناداً للقانون الإلهي والطبيعي، مهما كان شكل الحكومات:

1- يجب أن يكون الحكم في الدولة وفقاً للقوانين الموضوعة والمصدقة والمعلنة، والتي لا يجوز تعديلها إلا في حالات خاصة استثنائية، وبموافقة السلطة التشريعية، وليس لهذه القوانين إلا مقياس واحد بالنسبة للفقير أو الغني، وللفلاح في الحقل والعامل بالمصنع أو أكبر رجل في الدولة. (أو البلاط الملكي)...

2- يجب أن تكون الغاية الأساسية للقوانين، في نهاية الأمر، خير الشعب ولا شيء آخر.

3- يجب عدم فرض الضرائب على الشعب دون موافقته التي تعطى من قبله مباشرة أو من ممثليه في السلطة التشريعية، الذي يتم تغييرهم وانتخاب غيرهم ضمن مدد محددة سلفاً.

4- لا يحق للسلطة التشريعية ولا يمكنها نقل سلطتها بإصدار القوانين لأي شخص، ولكن بل يجب أن تبقى بيد الأشخاص الذين اختارهم الشعب لهذه المهمة.

في السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية وسلطة الدولة الفيدرالية:

قد يدفع الضعف الإنساني، والطموح، وحب السلطة، بعض أولئك الذين اختارهم الشعب لوضع القوانين، أن يحاولوا إعفاء أنفسهم من الخضوع للقوانين التي وضعوها، أو أن يصوغوها ويسعوا لتطبيقها وفقاً لمصالحهم الشخصية، فإذا حصل مثل هذا الشيء، فإن السلطة التشريعية تتجرأ على التمييز بين مصلحتها ومصالح المجتمع الذي اختارها، أو الذي تدعي تمثيله، وهذا هو عكس الغاية النبيلة لكل المجتمعات، ومناقض لمهمة الدولة والحكومات أيضاً.

ففي الدول المنظمة المحترمة، تسند السلطة التشريعية لأشخاص معروفين من واجبهم أن يجتمعوا ويتشاوروا ويملكوا وحدهم وضع القوانين، وعندما تتم صياغة القوانين الأساسية والموافقة عليها، توضع لها أسبابها الموجبة وهي المصلحة العامة.

وإذا كان لا بد في حالات استثنائية من وضع أحد القوانين المستعجلة التي تقتضيها مصلحة البلاد العليا، فإنها تصبح لها القوة الدائمة والثبات كبقية القوانين.

والخلاصة من الضروري وجود سلطة تنفيذية تعمل باستمرار للسهر على تنفيذ القوانين ولذلك يجب فصل السلطات التشريعية عن السلطات التنفيذية.

كانت حالة الدولة الطبيعية الأولى تخص كل فرد، أما الدولة الحديثة فهي دولة المجتمع، بالمقارنة مع باقي البشرية، وأن المنازعات التي يمكن أن تقوم بين عضو من مجتمع ما، وعضو أو أعضاء آخرين ليسوا أعضاء في نفس المجتمع، تهم الأسرة الاجتماعية بكاملها، وبالتالي تصبح الأسرة الاجتماعية في الدولة، هيئة متكاملة متماسكة، حيال المجتمعات في الدول الأخرى، أو الأشخاص الذين يشكلون مجتمع تلك الدولة.

والسلطة العليا في كل مجتمع تشمل حق السلام والحرب وحق إنشاء الروابط والعلاقات والأحلاف الخارجية، وإجرار المفاوضات مع الأفراد والمجتمعات الأجنبية، ويمكن في بعض الحالات أن تصل الروابط مع

الدول الأجنبية إلى مستويات عليا يطلق عليها اسم «الفيدرالية» وهذا النوع من العلاقات يجب تحديده بدقة.

وتختلف السلطات التشريعية عن السلطات التنفيذية بشكل ما من حيث المبنى والمعنى فعلياً: فإحداهما تضع القوانين، والأخرى تنفذ هذه القوانين، داخل المجتمعات، وهذه مكلفة بالمحافظة على الأمن، وصيانة المصالح الخارجية للدولة، وفي جميع الحالات يجب أن يكون التفاهم والتعاون والانسجام كاملاً ودائماً بين السلطتين.

أما السلطة الفيدرالية، فيمكن أن يترتب على حسن أو سوء إدارتها نتائج خطيرة بالنسبة للدولة، أو الدول المتعاقدة (الأعضاء)، لذلك يصعب تنظيم الفيدراليات، وفق قوانين مسبقة الصنع، مهما كانت إيجابية نظرياً؛ ويفضل مراعاة الحذر والحكمة في تنفيذها حرصاً على المصلحة العامة، فالقوانين التي تنظم العلاقات بين مواطني دولة ما، يمكن وضعها مسبقاً، أما عندما يتعلق الأمر برعايا دولة أخرى (عضو في فيدرالية) لا بد من مراعاة عقليتهم وأسلوب سلوكهم وطرق تفكيرهم ونواياهم وكذلك مصالحهم، ومن الواجب إذن، أن يترك المجال واسعاً للمرونة والمهارة في الممارسة من أجل المصلحة العامة للدولة الفيدرالية.

وإذا كانت السلطة التنفيذية والسلطة الفيدرالية لكل مجتمع بحد ذاتهما مختلفتان، فمن الصعب تفريقهما وإسنادهما، في زمن يعلن لشخصيات مختلفة، لأنه من أجل ممارسة هذه وتلك منهما لا بد من أن تحصلا على دعم القوة العامة ويكاد يكون من المستحيل تقريباً تسليم قوة الدولة (قوى الأمن) لعدة أشخاص مختلفين، لا تقوم العلاقات بينهم على نظام تبعية واضحة. كما لا يعرف كيف تسند السلطة التنفيذية والسلطة الفيدرالية إلى أشخاص يحتمل أن يتصرف كل منهما على انفراد، لأن قوى الأمن ستكون في هذه الحالة خاضعة لعدة قيادات، الأمر الذي سيولد عاجلاً أم آجلاً، الفوضى والكوارث.

في تسلسل السلطات في الدولة:

في الدولة التي تقوم على أسس سليمة، تنظم مؤسساتها بما يتلاءم مع طبيعتها لتضمن حماية مجتمعها على أفضل وجه، ولا يمكن أن يكون لها سوى سلطة عليا واحدة، وهي السلطة التشريعية التي تتبعها جميع السلطات الأخرى: ولما كانت هذه السلطة مكلفة بالقيام ببعض الأهداف، فإن الشعب يخولها حق إلغاء أو تعديل بعض التشريعات النافذة عندما يرى أنها مناقضة للغاية التي وجدت من أجلها.

وفي كل الحالات، ما دامت الحكومة قائمة، فإن السلطة التشريعية هي السلطة العليا، لأن أولئك الذين يوكل إليهم تنفيذ القوانين يجب أن يكون لهم سلطة أعلى من سلطتهم، ولهذا كانت مهمة السلطة التشريعية وضع القوانين التي تحدد قواعد العمل للجميع، ويمكنها التدخل في الحالات التي تنتهكُ فيها القوانين من السلطة التنفيذية، أو مختلف السلطات الأخرى، التابعة لها.

ليس ضرورياً، وليس مفيداً أن تبقى السلطة التشريعية مستمرة بعملها بشكل دائم. وعلى عكس ذلك، فإن السلطة التنفيذية لا بد أن تكون في حالة عمل دائم لتضمن تنفيذ القوانين الموضوعة، ولكن السلطة التشريعية التي تلزم السلطات الأخرى بتنفيذ القوانين التي تضعها، فإنها تحتفظ بنفس الوقت حق أخذها منها إذا وجدت ضرورة لذلك، ومن حقها أيضاً أن تعاقب كل إخلال بالواجب. وينطبق هذا المبدأ على السلطة الفيدرالية، فهي محض سلطة تنفيذية تابعة للسلطة التشريعية العليا.

أضف إلى ذلك، أنه يجب الافتراض أن السلطة التشريعية مؤلفة من عدد من الأشخاص، يجتمع أعضاؤها ويمارسون مهمتهم التشريعية في الدورات والأوقات المحددة بدستورهم الأساسي، أو عندما يبدو لهم أن الضرورة والمصلحة العليا تقتضي ذلك، وغالباً ما يكون ذلك محدداً بنص الدستور.

وإذا كانت الهيئة التشريعية أو جزء منها، على الأقل مؤلفة من ممثلين منتخبين مباشرة من الشعب، لفترة محددة، فإن هؤلاء يصبحون مواطنين عاديين فور انتهاء مدتهم، وفي هذه الحالة يصار إلى انتخاب هيئة تشريعية جديدة (كاملة) أو انتخاب العدد المعادل لمن انقضت مدة دورتهم، وتحدد مواعيد وقواعد الانتخابات التشريعية، بقوانين خاصة (قانون الانتخابات) كما يحدد الدستور مدة السلطات التشريعية.

ولما كانت أشياء هذا العالم خاضعة للعديد من التقلبات والظروف، لذلك ما من شيء يمكن أن يبقى زمناً طويلاً على نفس الحالة، وهكذا نجد من الطبيعي أن ينتقل السكان، والثروات والتجارة وحتى السلطة

نفسها. كما يمكن أن تنحسر مدن قوية مزدهرة ويحل بها الدمار وتتحول إلى صحراء مقفرة، بينما تتطور مناطق ومدن أخرى، كانت خالية من السكان إلى بلاد آهلة بالسكان وتعج بالنشاط والثروات، غير أن الأشياء كلها لا تتطور دائماً بشكل متوازي، فغالباً ما تحافظ المجتمعات لمدة طويلة على العادات والتقاليد، وتحافظ بعض الفئات على امتيازاتها ومصالحها الخاصة، ويرجع السبب في ذلك إلى أن جزءاً من الهيئة التشريعية والحكومة يكون مؤلفاً من منتخبين من قبل الشعب مباشرة ومن الطبيعي أن يحرص هؤلاء على التمسك بتقاليدهم ومصالحهم، ولكن مع مرور الزمن، يصبح هذا التمثيل غير ملائم أبداً للظروف الجديدة، وتأتي الانتخابات التشريعية الحرة بأشخاص جدد ذوي عقليات ورؤى جديدة، وعلى هذا الأساس يحصل التطور التاريخي .. بشكل ديمقراطي هادف.

والجدير بالتأكيد في هذا السياق، أن كل ما سيبدو مفيداً للمجتمع وللشعب يمكن أن يتحقق ويسوّغ حدوثه بشكل طبيعي، وفي كل مرة يختار الشعب ممثليه على أسس وقواعد سليمة وعادلة، ومطابقة للدستور الأساسي، فإن ذلك يعني أن الاختيار كان مرغوباً من قبل المجتمع، وستكون كل التشريعات التي تصدر عن الهيئة التشريعية الجديدة المنتخبة، معبرة عن رغبة الشعب وإرادته.

بحث حول السلطة المدنية، منقول للفرنسية عام 1953

ومنشور من قبل دار الصحافة الجامعية الفرنسية

إلى هنا انتهت رقم الصفحة (115) والطباعة الآن من صفحة (132)

3- جان جاك روسو J.J.Rousseau:

ولد روسو عام 1712 من أب صانع ساعات من أصل هنغاري، ومات عام 1778. فضى فترة من شبابه في نوع من الضياع وضعف الإرادة تحت حماية "مدام دو وارنزر"، إلى أن غادر هذه السيدة المحسنة إلى باريس. وهناك أصبح سكرتيراً للسيد "دومونتيني" الذي رافقه إلى البندقية عندما سمي سفيراً لفرنسا فيها. وهكذا قضى فترة (18) شهراً في الحياة الدبلوماسية، ثم عاد إلى باريس حيث أخذ يهتم بالموسيقى، وفي هذه المرحلة ساهم في وضع الموسوعة، وكتب رسائله حول العلوم والفن. وفي عام 1754 كتب رسالة "حول جذور عدم المساواة بين الناس" ضمنها نقداً عنيفاً ضد المجتمع، ثم أصبح لعض الوقت تحت حماية "مدام دو ينياي" فاستفاد من هذه الحماية ليكتب رواية "جوليا" أو "هولوئيس الجديدة" التي ظهرت عام 1761، وقامت بينه وبين الكاتب الفرنسي "ماليرب" والمارشال دو لولكسمبورغ "علاقات جيدة" ساعدته في العام التالي على نشر كتاب "العقد الاجتماعي" و "ايميل"، فأصاب نتيجة هذه العملية نجاحاً كبيراً وسمعة بين الأوساط المعادية للتعصب الديني، ولكنه نال غضب رجال الكنيسة، واضطر لمغادرة سويسرا إلى إنكلترا. وهناك وضع الكتب الأولى من سلسلة "اعترافاته". بعد ذلك أخذ روسو يعاني من عقدة الاضطهاد التي رافقته حتى وفاته في عام 1778م.

انتقل من إنكلترا إلى بلدة "إيرمينونفيل" بفرنسا، تحت حماية المركيز "دو جيراردان". كان لكتابه العقد الاجتماعي تأثير عظيم على القرن الثامن عشر، وامتد هذا التأثير حتى تاريخ إعلان حقوق الإنسان، وانطبعت خطب المجالس الثورية بآرائه، كما دخلت هذه الآراء في جميع التقاليد الديمقراطية الحديثة.

ومن آرائه:

في الحكومة بصورة عامة

كل فعل حر له سببان يتعاقبان على حدوثه: الأول أخلاقي وهو الإرادة التي تحدد الفعل، والثاني فسيولوجي وهو معرفة القوة التي تنفذه. فعندما أسير نحو هدف ما، يجب أولاً أن أرغب في الذهاب إليه. وثانياً

يجب أن تحملني قدماي إليه، وأن المشلول الذي يرغب في الركض، والرجل السليم السريع الحركة الذي لا يرغب في الركض، كلاهما يبقيان في أماكنهما.

والهيئة السياسية لها نفس الأسباب: ويتميز فيها الإرادة والقوة، فهذه تأخذ اسم القوة التشريعية، وتلك تأخذ اسم القوة التنفيذية، ولا شيء يمكن أن يتم أو يجب أن يتم إلا بواسطتهما.

لقد سبق وأن ذكرنا أن القوة التشريعية ترجع للشعب ولا يمكن أن ترجع إلا له. وعلى العكس من السهل أن يُلاحظ، أن القوة التنفيذية، حسب المبادئ التي شرحت سابقاً، لا يمكن أن ترجع للعموم كالسلطة التشريعية أو تكون ذات سيادة، لأن هذه القوة لا تتكوّن إلا بالأفعال الخاصة التي ليست أبداً من اختصاص القانون ولا من اختصاص الحاكم حيث جميع أفعالهما ليست سوى قوانين ..

يجب إذن، أن يكون للقوة العمومية، أداة خاصة تجمعها وتشغلها حسب تعليمات الإرادة العامة، وتصل الدولة بالسلطان، وتقوم بشكل ما في الشخصية العامة، بما يقوم به في الإنسان وحدة الروح والجسد، هذا هو بالنسبة للدولة، سبب وجود الحكومة، التي غالباً ما يخلط خطأً بينها وبين السلطان.

فما هي الحكومة إذن؟

الحكومة هيئة وسيطة تقوم بين الشعب والسلطان من أجل اتصالاتهما المتبادلة، وهي مكلفة بتنفيذ القوانين النافذة، والمحافظة على الحريات المدنية والسياسية. وأعضاء الحكومة يسمون ولاة أو أمراء أو حكاماً، والحكومة بمجموعها تحمل اسم الملك أو السلطان. لذلك هناك من يدعي بأن العمل الذي يتم — أو تقوم به الحكومة هذه — لإخضاع الشعب للزعيم أو الملك. لا يشكل عقداً متكافئاً، وهؤلاء لهم كل الحق. لأن هذه الحكومة ليست سوى لجنة خوّلها السلطان بمهمة معينة يمكنه تعديلها أو أخذها منها عندما يشاء. ولما كانت هذه الصلاحيات — أو سلطة السلطان- متعارضة مع طبيعة المجتمع الإنساني، فهي غير شرعية.

لهذا فإنني أُسمي ﷺحكومةﷺ أو ﷺإدارة علياﷺ الهيئة الشرعية التي تمارس بشكل مشروع سلطتها التنفيذية، والملك أو السلطان هو الإنسان أو الهيئة المكلفة بهذه الإرادة.

وتشكل الحكومة القوة الوسيطة، وعلاقاتها تشكل قوة الكل بما في ذلك قوة السلطان في الدولة، وتتلقى الحكومة من السلطة العليا الأوامر والتعليمات لتوصلها إلى الشعب، ولكي تكون الدولة في حالة توازن جيد، بجب تعويض كل شيء، وأن يتحقق فيها المساواة بين قوة المواطنين الذين هم سادة من جهة ورعايا من جهة أخرى.

يضاف إلى ذلك، سيكون من الصعب التعرف على حدود كل من هذه الهيئات الثلاثة، فإذا أراد الحاكم أن يمارس الحكم بنفسه، وإذا أراد القاضي إصدار القوانين، وإذا الرعية رفضت الطاعة، فإن الفوضى تحل محل النظام، والقوة والإرادة لا تعملان بانسجام، تصاب الدولة بالشلل وتنحدر إلى النظام الاستبدادي، أو إلى الفوضوي. ونطراً لعدم وجود المتناسب الوسط الذي ينظم العلاقات ويرسم حدودها، كان لا بد من وجود حكومة جيدة ومستمرة تسهر على تنظيم هذه العلاقات في جميع الأوقات.

وإذا فرضنا أن الدولة مؤلفة من عشرة آلاف مواطن، فإن الحاكم لايمكن أن ينظر إليه إلا اجماعياً كهيئة: إلا أن كل شخص بصفته أحد الرعايا يُعتبر فرداً: وهكذا يُعتبر الحاكم بالنسبة للفرد كعشرة آلاف شخص، وهذا يعني أن كل عضو في الدولة ليس له إلا جزء واحد من عشرة آلاف من السلطة ولكنه يخضع لها كلها بينما صوته كناخب لا يشكل إلا جزءاً من عشرة آلاف. وهكذا يبقى الفرد من الرعية واحداً، ولكن نسبة نفوذ الحاكم تزداد طرداً بنسبة ازدياد عدد المواطنين في الدولة.

وينتج عن ذلك المبدأ التالي: بمقدار ما تكبر الدولة تتناقض حرية الفرد!..وعندما أقول، أن النسبة تزداد، فإنني أقصد أنها تبتعد عن المساواة، فبمقدار ما تكون النسبة عالية من الناحية الهندسية، تكون النسبة أقل من ناحية القبول من جانب المجتمع. ففي الحالة الأولى، ينظر للعلاقة بالكمية، وتقاس بالدليل. وفي الحالة الأخرى ينظر إليها بذاتها وتقاس بالمقارنة وأخيراً بمقدار ما تكون الإرادات الفردية أقل انسجاماً مع الإرادة العامة أي إذا كانت التقاليد متعارضة مع القوانين، يصبح من الضروري ازدياد القوة الرادعة.

ولكي تكون الحكومة جيدة، يجب أن تزداد نسبة قوتها بمقدار زيادة عدد الرعية. ومن ناحية أخرى فإن ضخامة الدولة تعطي لأعضاء السلطة العامة الكثير من الإغراءات والوسائل التي تشجعهم على إساءة

السلطة، لذلك بمقدار ما يجب أن يكون لدى الحكومة من القوة لكي تتمكن من إدارة واحتواء الشعب، بمقدار ما يجب أن يكون لدى الحاكم من السلطة لكي يتمكن من السيطرة على الحكومة، علماً بأنني لا أتكلم هنا عن القوة وبشكل مطلق، ولكن عن القوة النسبية لمختلف أجزاء الدولة.

والحكومة تكون مصغرة أما الهيئة السياسية التي تشملها فتكون كبيرة وهي شخصية رمزية تمتاز ببعض الكفاءات والمؤهلات، وفعّالة كالحاكم وسلبية كالدولة، ويمكن تفكيكها بعلاقات أخرى مشابهة: ومن هنا تولد بالنتيجة نسبة جديدة ونسبة أخرى داخل هذه النسبة الجديدة. حسب نظام الحكم، حتى تصل إلى حد لا يمكن تجزئته، وهذا يعني الوصول إلى زعيم أو حاكم أعلى يمكن تصوره في وسط هذا التقدم، كالواحد بين مجموعة من الأجزاء أو مجموعة من الأعداد.

ودون أن ترتبك نتيجة تعدد هذه الحدود، نكتفي باعتبار الحكومة كهيئة (أو جسم) جديدة في الدولة، يتميز عن الشعب، ويتميز عن السلطان ويقف وسيطاً بين هذا وذاك...

وفي هذه الأثناء، لكي يكون لهيئة الحكومة وجود وحياة حقيقية تميزها عن هيئة الدولة، ولكي يتمكن أعضاؤها من التصرف بانسجام، وأن يلبوا الغاية التي شكلت الحكومة من أجلها، فإن الحكومة تحتاج إلى كيان خاص، وحساسية مشتركة لأعضائها وقوة، وإرادة خاصة.

هذا الوجود الخاص يفترض أن يكون هناك، جمعيات ومجالس وسلطة للتشاور والنقاش، وإيجاد الحلول، وحقوق ومناصب وألقاب وامتيازات تعود للحاكم حصراً تجعل من شخصه أكثر رفعة وشرفاً.

من العقد الاجتماعي – الجزء الأول، الفصل الثالث

بعض سمات الحكومة الجيدة:

عندما يطرح السؤال بشكل مطلق ما هي أفضل حكومة؟ يكون الجواب المنطقي المعقول هو: لا يوجد جواب صحيح تماماً عن هذا السؤال، لأن هناك أشكالاً عديدة، وتنظيمات كثيرة ممكنة تختلف بالنسبة لظروف وعقليات الشعوب.

أما إذا طرح السؤال بشكل آخر يُراد منه معرفة الدلائل التي تشير إلى أن شعباً ما، يُحكم بشكل جيد أو بشكل رديء، سيكون بالإمكان الإجابة عن السؤال بشكل واقعي. ومع ذلك يجب ألا نتوقع الوصول إلى حل دقيق وموحد، لأن كل شعب يريد حل المشكلة على طريقته، وبالتالي فالإجابة ستكون مختلفة عن غيرها.

فالرعية تفضل الهدوء العام، والمواطنون منقسمون إلى فئات، إحداها تريد الأمن للثروات والأملاك، والأخرى تفضل الأمن للأفراد، وفئة ثالثة تعتبر الحكومة القاسية هي الأفضل، وأخرى تفضل تلك الأكثر ليونة، وهذه تريد أن يعاقب المجرمون، وتلك تريد اتخاذ التدابير والوقاية للحد من وقوع الجرائم، والبعض يريد أن يخاف الجيران منا أو نخاف منهم، والبعض الآخر، يفضل أن نكون مجهولين منه، وإحدى الفئات تجد السعادة بالحصول على الثروة بسهولة، والأخرى تفضل أن يعم الخير على كافة الشعب ... إلخ. فهل نرى وجود تشابه كامل بالقياس إلى المواقف من المشاكل، وهل من الملائم التوحيد بين الناس حول جميع النقاط؟

الحقيقة أنه لا وجود للمقياس الدقيق الذي يحدد الصفات الأخلاقية وبالتالي هل يمكن الاتفاق على الدلائل والمؤشرات وكيف يتم تقديرها بعد ذلك؟

بالنسبة لي – والكلام لجان جاك روسو: أنني أصاب بالدهشة دائماً، عندما يدعي البعض أنهم لا يعرفون أي دليل بسيط، أو أنهم لا ينوون إطلاقاً المساهمة في تحديد الغاية من الاتحاد السياسي!.. وفي رأيي الشخصي أن الغاية هي المحافظة على أعضاء الاتحاد وازدهارهم؛ أما العلامة والدليل الأكيد على العناية والازدهار، فهو عدد أعضاء الاتحاد وعدد السكان، ولا ضرورة للبحث في مجالات أخرى عن هذه العلامات التي يمكن الاختلاف عليها. فالحكومة التي تحظى بثقة المواطنين، دون وسائل خارجية، ودون مستعمرات ويعيشون في ظلها ببيوتهم، ويعملون في حقولهم ومصانعهم ومتاجرهم مطمئنون، ويتزايدون بشكل طبيعي، هي الحكومة الأفضل، بلا منازع ولا نقاش، أما تلك التي يتناقص الشعب في ظلها ويزداد بؤساً فهي الحكومة الأسوأ......

من العقد الاجتماعي – الجزء الثاني – الفصل التاسع

النواب وممثلو الشعب:

عندما لا تعود الخدمة العامة القضية الرئيسية للمواطنين، ويفضلون عنها خدمة أموالهم وأملاكهم وأشخاصهم، تصبح الدولة على شفا الانهيار.. إنهم يفضلون البقاء آمنين في بيوتهم ويدفعون للجيش ليذهب للقتال بدلاً عنهم، ويفضلون تسمية نوابهم ليمثلوهم، وهكذا بفضل الكسل والملل يصبح لديهم عساكر لخدمة الوطن، ونواباً لبيعه ....

وعندما يقول البعض عن شؤون الدولة، ماذا يهمنا منها؟ يجب أن نفهم من ذلك أن الدولة منهارة ...إن خمود حب الوطن، وانتعاش المصالح الخاصة وتفضيلها على المصلحة العامة، وتضخم الدول وكثرة الفتوحات وفساد الحكومة، تشير إلى الطريق الذي سيسلكه النواب وممثلو الشعب في مجالس الأمة، وهذا ما يجرؤ في بعض البلدان على تسميته بعامة الشعب. وفي هذه الحالة تصبح المصالح الخاصة في المقام الأول والثاني وتتراجع المصلحة العامة إلى المرتبة الثالثة، ولا يعود للدولة وجود حقيقي.

أما سيادة الدولة، فلا يمكن تمثيلها لأنه لا يمكن إلغاؤها. إنها ترتكز على الإرادة العامة — الشاملة — وهذه الإرادة الشاملة لا تتمثل، أنها نفسها أو أنها شيء آخر.. وليس هناك حل وسط. فنواب الشعب ليسوا إذن ولا يستطيعون أن يكونوا ممثلين لسيادة الأمة، إنهم ليسوا سوى ممثليها، ولا يستطيعون أن يحلوا شيئاً بشكل نهائي، وكل قانون لا يرضى عنه الشعب يعتبر لاغياً، ولا يعتبر قانوناً أبداً.

وعندما يدعي الشعب الإنكليزي بأنه حر، فإنه يخدع نفسه كثيراً، لأنه في الواقع ليس كذلك إلا خلال فترة انتخاب أعضاء البرلمان، وما أن يتم انتخاب هؤلاء النواب حتى يصبح الشعب عبداً، لا أهمية له، وفي فترات حريته القصيرة فإن استخدامه لها يبرر فقدانه لها.

في العصر الإغريقي، كان الشعب اليوناني يقرر كل شيء بنفسه فيجتمع على شكل مجلس في الساحات العامة في جو معتدل جداً، وكان العبيد يقومون بالعمل بدلاً منه، ونظراً لزهده وبعده عن الجشع، فقد كانت قضيته الكبرى، هي حريته.

أما أنتم أيها الإنكليز فمناخكم القاسي، يتطلب منكم المزيد من الحاجات، ولا يمكن استخدام الساحات العامة في مدنكم كمجالس في معظم أيام السنة، وأصواتكم الخفيضة لا تسمع في الهواء الطلق، وأنتم تعطون من الأهمية لكسبكم أكثر مما تعطون لحريتكم، وتخشون الفقر أكثر مما تخافون من العبودية.

وإني لأتساءل، ألا يمكن المحافظة على الحرية إلا بدعم من العبودية؟ وأقول: أن ذلك ممكن.. لأن الحالتين تتلامسان، لأن كل شيء موجود في الطبيعة له مساوئه، والمجتمع المدني أكثر من أي شيء آخر. فهناك مثل هذه الأوضاع التعيسة حيث لا يمكن الاحتفاظ بالحرية إلا على حساب حرية الآخرين، وحيث لا يمكن المواطن أن يكون حراً تماماً، إلا إذا كان العبد عبداً إلى أقصى الحدود!!..

هكذا كان الوضع في ﴿اسبارطه﴾، أما بالنسبة إليكم، كشعوب حديثة فليس عندكم عبيد أبداً، ولكنكم أنتم بأنفسكم عبيد، إنكم تدفعون من حريتكم.. لطالما افتخرتم بهذا الاختيار، ولكنني أجد فيه الكثير من الجبن الإنساني. وأرجو ألا يُفهم، بأنني أقصد بذلك أن يكون لديكم عبيد، ولا أن يكون حق العبودية مشروعاً، فقد سبق وبرهنت على العكس. إنني أتساءل فقط، لماذا تعتبر الشعوب الحديثة نفسها حرة لأن لديها ممثلين عنها؟ ولماذا لم يكن للشعوب القديمة ممثلين عنها؟ ومهما يكن الأمر، فإنني أؤكد أنه في اللحظة التي يختار شعب لنفسه ممثلين، فإنه لا يعود حراً، إنه ليس كذلك أبداً..

بعد أن تعمَقْتُ بفحص كل شيء، ولم أر بأنه يمكن للحاكم بعد إلا أن يحتفظ، بيننا، بممارسة حقوقه إذا لم تكن الدولة صغيرة جداً!.. ولكن إذا كانت صغيرة جداً، هل ستكون مقهورة؟ كلا، وسأحاول فيما بعد البرهنة على ذلك، فكيف يمكن جمع القوة الخارجية لشعب عظيم مع الشرطة الميسورة، والنظام الجيد لدولة صغيرة؟...

نفس المصدر الجزء الرابع — الفصل الثالث

الدكتاتورية:

إن صلابة القوانين، التي تحول دون تكيفها حسب الأحداث، تجعلها ضارة في بعض الحالات، وتسبب الخسارة للدولة في حالة الأزمة، والنظام وبطء الأشكال تتطلبان مدداً من الزمن ترفضها الظروف في بعض الأحيان، وقد تظهر ألف حالة لا يكون المشرّع مستعداً لها إطلاقاً، لذلك من الحكمة أن يتذكر المرء بأنه لا يمكن

التنبؤ بكل شيء.. ولذلك يجب عدم الرغبة في ترسيخ المؤسسات السياسية لكي لا تضطر السلطة لتجميد آثارها. فقد سبق ل ﷺأسبارطةﷺ أن جمدت قوانينها.

ولكن ليس هناك سوى الأخطار الكبرى التي يمكن أن تزعزع النظام العام، ولا يمكن إيقاف السلطة المقدسة إلا عندما يتعلق الأمر بسلامة الوطن، في هذه الحالات النادرة والبارزة، توفر حاجات الأمن العام بعمل خاص وتوكل مهمته لمن هم أكثر جدارة، وهذه اللجنة يمكن أن تتشكل بطريقتين حسب نوع الخطر.

وإذا كان كافياً زيادة فعالية الحكومة، من أجل معالجة هذه الحالات، يمكن تركيز هذا النشاط في عضو واحد أو عضوين من أعضائها؟ وهكذا لا تعطل القوانين نفسها أو تفسد، ولكن تفسد إدارتها فقط. وإذا بلغ الخطر درجة تجعل جهاز القوانين عقبة تحول دون مواجهته، عندها يسمى زعيم أعلى يوقف جميع القوانين، ويوقف (يُعلّق) لفترة محدودة، سيادة السلطة. وفي مثل هذه الحالات، لا يمكن الشك بالرغبة العامة ومن البديهي أن إرادة الشعب الأولى هي أن الدولة يجب ألا تنهار. وبهذه الطريقة فإن تعليق السلطة التشريعية لا تبطلها أبداً: إن الزعيم — أو رئيس الدولة- الذي أخرسها لا يمكن أن يجعلها تتكلم؛ إنه يسيطر عليها دون أن يتمكن من تمثيلها؛ إن باستطاعته فعل كل شيء، باستثناء وضع القوانين.

ومهما كانت الطريقة التي تم بموجبها التشاور وتشكيل هذه اللجنة الهامة، لا بد من تحديد مدة عملها، وأن تكون هذه المدة غير قابلة للتمديد: فإن الأزمات الي كانت سبب وجودها، سرعان ما ينتج عنها دمار الدولة أو إنقاذها. فإذا انتهت الحاجة لهذه اللجنة، يمكن أن تتحول إلى دكتاتورية طاغية، أو عديمة الفائدة.

ففي جمهورية ما لم يكن للدكتاتوريات أن تستمر أكثر من ستة أشهر، وقد تخلى البعض عن سلطاتهم الدكتاتورية قبل انقضاء مهلتها. أما إذا طالت المدة، فيمكن أن يدفع الإغراء اللجنة لتمديدها أيضاً، كما فعل ﷺالمجلس العشريﷺ في روما عندما مددوها سنة كاملة. وفي مثل هذه الظروف لا يكون لدى الدكتاتور متسعاً من الوقت للنظر في أمور أخرى غير إعادة انتخابه من جديد.

نفس المصدر — الجزء الرابع- الفصل السادس

عصر النهضة[1]

الدكتور نور الدين حاطوم

إن عصر النهضة الأوروبية أو القرن السادس عشر، الذي ندرس تاريخه في هذا الكتاب، هو العصر الذي يبتدئ برحلة كريستوف كولومب الأولى في العالم الجديد عام 1492 وحروب إيطاليا 1494، وينتهي بين وفاة إليزابث ملكة إنكلترا 1603 وموت هنري الرابع ملك فرنسا 1610.

لقد حدثت في هذا العصر حوادث عظيمة وتبدلات عميقة في أنظمة الدول الداخلية، وفي سيماء أوروبا العامة، وفي علاقات هذه القارة مع القارات الأخرى . ولذا تختلف حوادث القرن السادس عشر اختلافاً كلياً عما نعرفه في العصر الوسيط الذي انتهى في السنوات الأخيرة من القرن الخامس عشر.

وإذا انتهى العصر الوسيط كما تنتهي الأشياء في التاريخ، لأن هذه الأشياء لا تزول تماماً بل تبقى مع الزمن، فإننا نجد في حياة رجال القرن السادس عشر وأفكارهم وأعمالهم كثيراً من معالم العصر الوسيط الراحل. وليس في سياق التاريخ واستمراره انقطاع للحوادث البشرية، بل أن هذه الحوادث تجري في تطور بطيء مستمر. وقد يقع أن يحدث ما يؤخر سيرها، غير أنها لا تلبث أن تعاود الكرة وتستأنف تقدمها ولو ببطء وخجل . وإذا حدث في العصر الوسيط ما أخر ركب الحضارة، فما عتمت هذه أن أغذت السير في عصر النهضة ، وتفتحت عن حضارة زاهية وإنسانية جديدة، لأن تاريخ القرن السادس عشر حافل بالقوى الثورية الجديدة التي تغلبت على القوى التقليدية المحافظة . وفي ا لحقيقة أن في تاريخ القرن السادس عشر حداثة وتجديداً في أوروبا، أو على الأقل في أوروبا الغربية.

تتجلى مظاهر التجديد في أوروبا عصر النهضة بحوادث كبرى وتطورات عظيمة أشبه ما تكون بثورات، الثورة الفكرية و الدينية والأخلاقية والسياسية الجديدة والاقتصاد الجديد.

الثورة الفكرية — إذا درسنا آثار المؤلفين في هذا العصر الذي ننعته بالعصر الحديث وجدنا أن لا جديد لديهم بالمعنى المطلق، لأن العصر الوسيط ما زال يعيش بين ظهرانيهم، وكثيراً ما يذكرنا نمط تفكيرهم بتفكير أسلافهم. حتى أن الفلسفة المدرسية (السكولاستيكية)؛ ما زالت مستحكمة عند من كان ينادي منهم أنه عدو السكولاستيكية؛ ولنذكر على سبيل المثال أن فرانسوا رابلية أكبر أعداء الرهبان كان راهباً أيضاً.

وإذا تأملنا هذه الثورة الفكرية في مظهرها الخارجي وجدناها عوداً على القديم وبدا لنا القرن السادس عشر وكأنه الثقافة نحو الماضي أكثر منها نحو المستقبل، أو رجعة نحو ماضيين يجملهما معاً، وهما القديم الوثني والقديم العبري — المسيحي، أو نحو الألياذة والكتاب المقدس. وما النهضة والإصلاح الديني في البدء إلا حركتان متوازيتان وباتجاه واحد لتتعرف أحداهما بحقيقة الحركة الإنسانية في العصر القديم ولتعيد الأخرى الدين المسيحي إلى نقاوته القديمة الأولى. فحيث نحاول أن نجد ثورة ، لا نجد في الحقيقة إلا رجعية.

ولكن يجب ألا نؤخذ بالظواهر فننكر على القرن السادس عشر كل تجديد. إن روح أي عصر من العصور لا يتمثل بعقلية الكتل والدهماء والجماهير، بل بعقلية الصفوة المختارة من أبنائه، فئة من الأبطال، كما يقول كارليل، حملة المشاعل الذين ينيرون للناس طريق المستقبل خلال ديجور الحاضر.

[1] الدكتور نور الدين حاطوم تاريخ عصر النهضة الأوروبية لبنان — دار الفكر الحديث1968

وإذا درسنا رجال الفكر في هذا العصر، رأينا عندهم مفهوماً جديداً للعلم والطبيعة والدين والأخلاق الفردية والاجتماعية ومما يجدر ذكره أن هؤلاء الابطال يشعرون بأنهم في عصر حديث، وأن القرن السادس عشر يعرف نفسه بأنه عصر حديث ويصرح بحداثته ويبشر بالاكتشاف وبحلول عالم جديد.
ولكن المجددين كثيراً ما يتقدمون عصرهم ويكونو ن عرضة لاضطهاد معاصريهم ممن لا يفهمون آراءهم :

مثال ذلك كوبرنيك (1473 – 1543)، فقد برهن على حركة الكواكب حول نفسها وحول الشمس، فحكم البابا بأن نظريته مخالفة للكتاب المقدس . وبالرغم من أن كوبرنيك نفسه كان من أبناء القرن السادس عشر، فقد كانت الفكرة الثورية الجديدة، التي أتى بها، متقدمة على القرن الذي عاش فيه.
ومثله ليؤنار دو فانتشي، فقد قرأ القديم كثيراً، وأخذ عنه كثيراً ، ولم يرزخ تحت ثقل هذه الكثرة، واعتمد على التجربة ، وعلى هذه التجربة وحدها أسس الميكانيك، وبفضل التجربة كان يبدو سلفاً لنيوتن. فقد عرف نظرية الأمواج وهوية الصوت والنور والحركة ، واوجد علم طبقات الأرض (الجيؤلوجيا) ولم يأخذه عن أريسطو أو بلين الشيخ أو عن سفر التكوين . وقام بالتشريح، وكان لديه فكرة عن الجنين والأحوال التي يمر فيها، وعن التشريح المقارن «وتنبأ بالطيارة ».

وكان الجراح الفرنسي آمبرواز باريه (1517 – 1590) يقول: « يجب أن يكون الأقدمون بمثابة مرصد لنا ننظر منه إلى البعيد». وهو كلؤناردو، لا يعتقد إلا بالتجربة. وقد استطاع بتجاربه الخاصة أن يستعيض عن الكي بعصب الشرايين منعاً للنزف، فقضى بعمله هذا على التقاليد الموروثة.
إن أمثال هذه الحالات ليست في الحقيقة إلا إثباتاً لشخصية الفرد وثورة للضمير البشري الحي على القسر الجماعي وعما تعارف الناس عليه وألفوه.
هذا وإن كلمة العلم قد تبدل معناها في هذا العصر. فبعد أن كانت تدل على التقليد أو الكنز المتوارث عن القدامى. أصبحت تدل على معرفة الكائن . وهذه المعرفة يكتسبها الإنسان بتأمله في الكائنات. ومثل هذا التفكير هو الثورة بعينها.

الثورة الدينية – وإلى جانب هذه المفهوم الجديد للعلم، أتى القرن السادس عشر بمفهوم جديد للعقيدة، وهو حرية الضمير أو الوجدان، وبعد أن كان الدين ولم يزل حادثاً اجتماعياً، لأنه يوجد بين معتنقيه طائفة أو جماعة واحدة ، أصبح حادثاً فردياً وكنزاً للمؤمن خاصاً به دون سواه.
لم يشك بهذه الثورة أبناؤها الذين اذكوا نارها، وهم ، كرجال النهضة، لا يعتقدون بانهم أبدعوا قيماً جديدة بل أرجعوا قيماً قديمة عفى عليها النسيان، وجددوا بناء الكنيسة القديمة بعد أن اثقلته مع العصور أبنية أخرى، ويقولون أن البشرية المسيحية ضلت سواء السبيل منذ الف سنة «ولذا يجب السير بها في طريق الهداية والرشاد.
لقد بدأت حركة الأدب الإنساني بالرجوع إلى النصوص القديمة. وأول عمل لهذه الحركة هو إقصاء الشراح والمفسرين والذهاب ، في طريق مستقيم ، إلى كلام الله، إلى الكتاب المقدس، لا كما نقله إلينا منسقو الفلغاطة «أي النص اللاتيني الأول للكتاب المقدس، لأن هذا النص يبقى عرضة للنقد العلمي، بل إلى الكتاب القديم بنصه الأصلي كما خرج من بين يدي موسى والأنبياء. غير أن الحادث الحاسم في هذا العصر هو نشر الإنجيل باللغة القومية ووضعه تحت تصرف من يقرأ أو من يسمع من يقرأ. ولم يكن كل هذا ممكناً لولا اختراع الطباعة. لقد ترجم المصلح مارتن لوثر، وهو في شجنه في فارتبورغ، الكتاب المقدس إلى اللغة الألمانية فجعل بترجمته هذه لغة مشتركة للشعب الألماني. وكذلك تم نشر الكتاب المقدس باللغة المحلية في إنكلترا والبلاد الإسكاندينافية.
وبعد هذا قامت الحروب الدينية، واضطهد البروتستانتيون في فرنسا خاصة وفي البلاد المنخفضة، وعانى هؤلاء ما عانوا في سبيل إيمانهم. إلا انهم عرفوا أن حرية الروح إنما هي شيء ثمين جداً لا يشترى بالذهب، وإنما يقتضي التضحية . ومع الزمن لم يستطيعوا أن يرفضوا لغيرهم الحرية التي استماتوا في سبيلها. ومن هذه الحروب خرجت حقيقة، وهي أن ليس في إمكان أبناء دين ما أن ينزعوا دين غيرهم أو إيمانهم . وآل الأمر

أخيراً إلى حل وسط أو حلول متوسطة أشهرها «مرسوم نانت 1598) . ولم يكن هذا المرسوم كاملاً ، إلا أنـه يعترف، ولو بصورة جزئية، بحرية الوجدان.
وهنالك شيء آخر يتعدى النزاع بين الكنيسة الرومانية والكنائس البروتستانتية المختلفة، وهو موقف الديانة المسيحية نفسها أمام جرأة التفكير. فقد لوحظ أن أكاديمية أفلاطون في فلورنسا تقترح صهر الفكر الوثني القديم مع الفكر المسيحي. وذلك لأن معرفة القديم بصورة مباشرة قوضت دعائم المذهب البسيط الذي يقسم تاريخ النفس البشرية إلى دورين. دور الخطيئة والضلال قبل مجيء المسيح، ودور الإيمان الحقيقي والفضائل بعده. حتى أن رجال الإصلاح البروتستانتي، بالرغم من تمسكهم بالكتاب المقدس ، لم يستطيعوا أن يبقوا في معزل عن هذا التفكير العريض. وفي العام 1524 كان يبشر بأن « خلاص الوثني يتوقف على نيته باتباع العقل ولو لم يكن معمداً» . ولكن افق هذا التفكير العريض ذهب إلى أبعد من ذلك وتصدى للأسس المسيحية نفسها. لأن الحركة الإنسانية في فلورنسا قامت تناهض المذهب القائل بأن الأرض «وادي دمع» ، وهكذا نشأت في عقل فئة مختارة الفكرة القائلة بأن « العالم المرئي خلقه إله الحب، ومن هذا الإله يستمد دوماً الحركة والحياة» . ولذا فإن فردية النهضة تعتبر، من بعض الوجوه، احتجاجاً على النسك والزهد، وتعظيماً للحياة الأرضية ا لتي تستحق أن تحيا بذاتها، بآلامها وأفراحها. وكم في هذا التفكير الجريء من خطر على الإيمان التقليدي.
الثورة الأخلاقية — وقد يستحيل، إذا سيطر الدين، في عصر من العصور ، على كل شيء ، إن تحدث الثورة الدينية دون أن تبدل قواعد الأخلاق، ومما لا شك فيه أن الحركة الإنسانية لم تكن ثورة فكرية خالصة. فإذا وجد في إيطاليا أناس أخذوا بسحر الجمال القديم ورضوا بوثنية بعيدة عن الأخلاق، أو لا دخل للأخلاق فيها، فقد وجد أيضاً في فرنسا خاصة وفي ألمانيا والبلاد المنخفضة وإنكلترا والبرتغال، بين جماعة الحركة الإنسانية، من كان يعبد الشكل لذاته أو كما يقال، من كان يعشق الفن للفن، بل أن هؤلاء كان لا يبحثون في آثار أفلاطون وشيشرون عن درس في الجمال أو طلاوة في الأسلوب فحسب، بل عن قاعدة للحياة منهج للسلوك. فالحركة الإنسانية عند رابليه وكوليت مثلاً كانت أخلاقاً وعلم وجمال في آن واحد، لأن «العلم بلا وجدان ليس سوى دمار للنفس». فأمام الأبيقورية والأنانية، اللتين ينادي بهما بعض الإيطاليين، كان آخرون يضعون الفضيلة ويدعون لها.
وهذه الأخلاق التي يعنونها أخلاق بشرية، والفكرة الأساسية فيها هي أن الإنسان صالح بصورة طبيعية، وعليه أن يسلك قوانين طبيعته ليعمل خيراً.
ولقد ساعد المصلحون أنفسهم على جعل هذه الأخلاق بشرية، حتى أن لوثر جعل الفضيلة كالإيمان الكل في الكل، ونصب، أمام المثل الأعلى القديم لفضيلة النسك، مثلاً أعلى آخر وهو قداسة المنزل والفضائل العائلية المتواضعة.
وذهب كالفن إلى أبعد منه ، وفصل بين ما هو من الله وماهو من الإنسان وبين أن المسيحي «يخلص » بعمله شريطة أن يقوم به على قدر وسعة مستعملاً في ذلك ما منحه الله من هبات ، ويبدو أنه لم يلاحظ أنه أقرب بهذا إلى الحكمة القديمة من حرفية الإنجيل التي تحتفظ بملكوت الله للفقراء. ولكن دخول هذا الملكوت لا يكون محظوراً على الأغنياء إذا أحسنوا استعمال ثرواتهم.
هذا وتظهر فكرتان جديدتان في أخلاق القرن السادس عشر :
الأولى ، وحدة الجنس البشري. فقد كان الاعتقاد السائد طويلاً أنه لا يوجد سوى بشرية واحدة من أعقاب أولاد نوح. وتنقسم هذه البشرية إلى قسمين ، الميسيحية والوثنية. إلا ان الحروب الصليبية والرحلات عبر آسيا بدلت هذا المفهوم. وكذا اكتشاف العالم الجديد عرف أوروبا ببشريات مجهولة سابقاً ، وجعل الأوروبيين يتساءلون ما إذا كان الهنود بشراً مثلهم . ولكن قبل أخيراً أن يتعبروا في عداد البشر لأنه لوحظ أنهم يشعرون بالألم كغيرهم من الناس.
الثانية ، فكرة التقدم، وقد خرجت هذه الفكرة من الاختلاف بين المعرفة القديمة والاكتشافات التي أصبحت ممكنة بفضل التقدم العلمي. ففي عام 1599 قام أحد مؤرخي الحروب الدينية واسمه لا بوبولينير واحتج

على الإعجاب المفرط بالماضي الذي ينادي به : "الكثيرون ممن يحبون القديم أكثر من حبهم للعقل". وأخذ يرد على من يقول : " لقد جئنا متأخرين بعد أن صنع كل شيء" بقوله : إن الطبيعة لا تكل من العمل، وإن اختراعات المحدثين تتمم اختراعات الأقدمين . ألم يرتكب الأقدمون أخطاء في الفلك وعلم حركات الكواكب؟ ومن منا لم يضحك من الآلات التي كان يستعملها الأقدمون في تهديم الحصون. وإذا كان من المجد أن تحسن أدوات الموت أو تخترع ، فهنالك اختراع واحد ، على الأقل، يفوق الاختراعات الأخرى، ألا وهو الطباعة". ومثل ذلك اختراع الابرة المغناطيسية وما إلى ذلك من نتائج في معرفة الأرض. وهذه النتائج أخلاقية بقدر ما هي جغرافية، لأن "شعوب العالم تتعارف ويألف بعضها بعضاً وتتحاب وتتعاون وتتحادث وكأنها في مدينة واحدة " . وعلى هذا النحو تنضم نظرية التقدم إلى فكرة وحدة الجنس البشري، وتنتهي بنداء إلى التقدم في المستقبل.

السياسة الجديدة – هنالك أربع وقائع كبرى تسجل ، في آخر القرن الخامس عشر وأول القرن السادس عشر، بدء عهد جديد في السياسة الأوروبية وهي :

1. تشكل الدول الحديثة وفكرة القومية .
2. تهيئة الفكرة الديمقراطية .
3. تعصير السياسة.
4. تبدل العلاقات الدولية.

إن الجمهورية المسيحية ، التي سادت العصر الوسيط، لم تعد في حيز الوجود في هذا العصر، بعد أن انقسمت إلى عدة دول. والفكرة الجديدة هي أن سادة الدولة قامت مقام فكرة السيادة الإقطاعية، وأن الملك ليس زعيم طبقة الإقطاعيين بل هو الأمير، وليس له تابعون فحسب بل رعية. وقد أخذ مؤلفو الكتب السياسية هذه الفكرة عن الحقوق الرومانية، وكان يدرسها فقهاء القانون في إيطاليا وفي إقليم لانغدوك ، في فرنسا، منذ القرن الثالث عشر. ولقد شهد القرن السادس عشر غزواً جديداً للحقوق الرومانية في الجامعات الأوروبية.

وفي الحقيقة ، إن ما جعل لهذه النظرية قيمة عالمية هو أنها خرجت من الوقائع التاريخية مثل حرب المائة عام وحروب إيطاليا التي رفعت اسم الملوك وأظهرت أمم الأمة وفكرة الحدود والحدود الطبيعية والعاطفة القومية واللغة المحلية التي قامت مقام اللاتينية. وأدت الحروب الدينية إلى تعصير السياسة الداخلية بعد أن تبين ضرر الحرب الأهلية واستحالة الوحدة الدينية في الدولة. وكان لتعصير السياسة الداخلية نتيجة وهي تعصير السياسة الخارجية. والمسؤول عن هذا التبدل هو البابوية نفسها التي استحالت إلى دولة زمنية . فقد كانت دولة البابا في عهد بورجيا دولة كسائر الدول تشن الحروب ، وتعقد المعاهدات، ولها أعداؤها ، ولها حلفاؤها.

أما نزاع الدول فيما بينها فقد أدى بها إلى التوازن الأوروبي ، وهذا يعني ألا تترك دولة من الدول تكبر لدرجة تصبح فيها خطراً على غيرها، ومن ثم إلى تسوية السلام الأوروبي.

الثورة الاقتصادية – غير أن الحادث الهام، الذي يميز القرن السادس عشر ويشمل سائر المظاهر الجديدة بما فيها الإصلاح الديني أيضاً ، هو التبدل العميق الذي جرى في اقتصاد أوروبا الغربية اثر الاكتشافات البحرية الكبرى التي ساعدت على نمو النشاط التجاري. يضاف إلى ذلك تذوق حياةالابهة الناجم عن ضعف الرادع الديني، واحتكاك أوروبا بالحضارة الإيطالية، وتدفق المعادن الثمينة من أمريكا وانتشارها في السوق الأوروبية عن طريق إسبانيا، وأخيراً الأزمة العامة التي نجمت عن انخفاض قيمة النقد وارتفاع سعر الحياة.

كل هذه الأسباب جعلت لتداول النقد أهمية عظمى، وحدت بالكثيرين إلى البحث عن الذهب وحب الكسب الذي يربط ثروة الدولة بازدياد أكداس النقد عندها، ويجعل الحكومة تبادل غيرها وتبيع كثيراً . وقد بولغ باتباع هذا المذهب حتى نتجت عنه أعمال القرصنة ، وخاصة في انكلترا ، والبحث عن المستعمرات واستثمارها على انفراد دون أي منافس.

وهكذا نرى في تاريخ القرن السادس عشر رسماً أولياً وصورة سابقة لبعض صفات التاريخ الحديث والمعاصر.

الصفات العامة للنهضة

انتهى «العصر الوسيط» في السنوات الأخيرة من القرن الخامس عشر وبدأ عصر أطلق عليه المؤرخون اسم «العصر الحديث» . وإذا صرفنا النظر عن دقائق الحوادث وتفاصيلها وجدنا في هذا العصر نزعتين تختلفان، من حيث التأثير، قوة وضعفاً ، ومن حيث الظهور، سرعة وبطءاً ، فقد تظهران في مكان مبكرين ، وفي غيره متأخرين. وهما في الوقت ذاته ثورتان : ثورة في التفكير والجمال، وثورة في العقيدة الأخلاقية والدينية. هاتان الثورتان هما النهضة والإصلاح الديني.

إن كلمة «النهضة» تعبير حديث النشأة بدا استعماله منذ العام 1930، ولكن المعنى الحقيقي مازال موضع نقاش وجدل وربما استمر ذلك زمناً طويلاً . على أن «النهضة» وأن اتفقت من الوجهة الزمنية مع بدء العصر الحديث، فمن المؤكد أن لا انقطاع بين «العصر الوسيط» والعصر الذي يليه، وما تقسيم التاريخ إلى عصور تاريخية إلا نوع من اصطناع ، وإذا وجد شيء من ذلك فلتسهيل عرض التاريخ وتعليمه. وهذا التقسيم لا ينطبق مع الواقع إلا من بعيد، لأن تاريخ البشرية كالماء الجاري الدائم الجريان لا يقف عند حد بل هو سائر في طريقه يحقق قدره. وليست النهضة بعد هذا إلا مفهوماً مجرداً وحالة فكرية عامة.
والنتيجة التي نريد أن نتوصل إليها هي أن ما من أحد يفكر الآن أن العصر الوسيط والنهضة عالمان متباينان تماماً. ولا شك في أن أحدهما يختلف عن الآخر ولكن «كتوازن قائم من تركيب قوى معقدة يعاكس توازناً آخر من نفس النوع» وبين التوازنين عناصر مشتركة ولكن ينسب متفاوتة. هذا فضلاً عن أن المرور من توازن لآخر جرى بصورة مستمرة وهيأ فيها العصر الوسيط النهضة.

«النهضة» تفتح عجيب للحياة بأشكالها المختلفة، بلغت مظاهرة الكبرى بين 1490 و 1560، ولكن دون أن يبقى مقيداً في هذه الحدود. وهي بالمعنى العام الواسع تدفق من الحيوية أثار البشرية الأوروبية فتبدلت على أثره حضارة أوروبية بكاملها. وهي بالمعنى الضيق نزوة حياتية في أعمال الفكر. إنها ضمة تطلع وتوق وهواية وسمو أكثر منها مذهب أو نظام. إنها دفع داخلي جدد حياة العقل والحواس والمعرفة والفن . لقد أراد المعاصرون حقاً أن يدشنوا عهداً جديداً فنحتوا أسطورة تاريخية وقالوا: لقد هدم العصر الوسيط البربري العالم القديم ولذا يجب تهديمه بدوره. وهذا الانطباع، في بناء معرفة جديدة وقطع الصلة بالعصر الوسيط العاجز عن فهم القدامى، نجم ولا شك عن افول المدرسين (السكولاستيك) الذي هجروا في القرنين الرابع عشر والخامس عشر الآداب الإنسانية الكبرى في سبيل منطق صوري جاف وصوفية فقيرة لا ترى، بالتقليد، في الأدب الإنساني، أكثر من ألهية مجرمة، كما نجم عن إنسانية العصر الوسيط التي هي إنسانية حقيقية ولكنها تختلف عن إنسانية النهضة. لقد استعمل الإنسانيون التعبير «العصر الوسيط» منذ النصف الثاني للقرن الخامس عشر وأصبح شائعاً في القرن السادس عشر للدلالة على القسم لثاني من تاريخ البشرية المقسم إلى ثلاثة أقسام : التاريخ القديم ، التاريخ الحديث، أي للدلالة على العصر الذي ينتهي تقريباً عند فتح القسطنطينية واكتشاف أمريكا ويرى فيه الإنسانيون عصر بربرية وجهل وظلمات يتلوها النور.

مجتمع النهضة – النهضة صنيعة نمو البورجوازية والرأسمالية والملكية المطلقة . ظهرت بادئ بدء في العصر الوسيط في المدن التي تشكل بناؤها الاقتصادي والاجتماعي على أساس راسمالي، ونمت ظواهرها الأدبية والفنية والعلمية في أوساط المتمولين الذين أثروا بالتجارة والصناعة المصارف، وفي ظل الملوك المستبدين الذي استطاعوا فرض مجتمع جديد وهو في عز توسعة الاقتصادي، وجلبو المال بالضرائب والقروض واقاموا الحاشية، وحول كبار الموظفين المدنيين والكنسيين. فهي إذن ثمرة البلاطات والأكاديميات والحلقات والصالونات.
لقد اعطت إيطاليا أوروبا لون هذه النهضة. ففي مدنها التجارية الكبرى تفتحت ونمت: فلورنسا حيث انطلقت الحركة منذ القرن الرابع عشر حول اسرة آل ميدتشي وغيرها من أسر أصحاب البنوك والتجار التي كانت تنافسها الجاه وتعقد الاجتماعات الأدبية وتنشئ الاكاديميات؛ وفي البندقية بلد الأرستقراطية التجارية؛

وأخيراً ظفرت النهضة في البلاط الحبري حيث كان الباباوات حماة للفنون والآداب، مثل ليون العاشر (1513 – 1521) الذي يجسد النهضة عند قول بعضهم ؛ وفي ميلانو عند أدواق آل سفورزا؛ وفي فيراره عند آل أيست؛ وفي منتو عند آل غونزاغ؛ وفي اربينو عند آل مونتفيلترة. لقد كان الأمراء في هذه المدن يحاولون أن يخلعوا على حياة البلاط كل رونق وأبهة وجمال. وما ذلك منهم إلا لأسباب سياسية أو في سبيل الجاه وضرورة تأمين الأنصار والرغبة في كسب الأعداء ومراقبة الخصوم.

ففي هذه البلاطات الإيطالية نما المثل الأعلى للحياة في المجتمع، وفيها تجلى البذخ والذوق والرفاه، وفيها كانت اللذة هدفاً وغاية، وفيها يقضى الوقت بالأعياد والمآدب والحفلات والرقص والموسيقى والألعاب والمساجلات والأحاديث الخاصة والمطارحات الودية وتبادل العواطف بين الفارس والسيدة.

لقد فرض هذا المفهوم على أوروبا، ولم يكن مجهولاً قبل حروب إيطاليا ولكنه انتشر في القارة على يد الأشراف، الذين حاربوا في شبه الجزيرة ، والسفراء وتابعيهم وأمناء سرهم، وكان هؤلاء على الغالب إنسانيين مولعين بالقديم وكان منهم شعراء وعلماء وأطباء.

في إسبانيا كان "الملكان الكاثوليكيان" فرديناند وإيزابل يدرسان اللاتينية، وابنتهما خوانة ترتجل خطباً باللاتينية أمام رسل البلاد المنخفضة. وكانت كاترينا آراغونة مثقفة واسعة الاطلاع.

وفي فرنسا، أخذ الفرنسيون، الذين نزلوا إيطاليا في 1494 مع شارل الثامن، وفي 1498 في عهد لويس الثاني عشر، وفي 1515 مع فرنسوا الأول، بجمال إيطاليا وشدهوا بحياة بلاطاتها، كما فتنوا بسحر المرأة الإيطالية، وتأثروا بالإيطاليين ونقلوا معهم إلى بلادهم كثيراً من معالم الحضارة في شبه الجزيرة.

وفي إنكلترا، كان هنري الثامن (1509 – 1547) محباً للاتينية، فقيهاً في الدين، موسيقياً ، مؤلفاً. وكان ولداه ادوارد وماريا يكتبان باللاتينية والفرنسية، واليزابث بالإغريقية والإيطالية. وكانت الأياد الميثولوجية والمبارزات والمساخر ودخول المدن والاستعراضات لا تنقطع. وقد أحدث الملك في كامبردج كرامي أستاذية لتعليم الإغريقية والعبرية. وكان أفراد الحاشية يقلدون الملك، والبورجوازيون يقلدون الحاشية.

وفي ألمانيا كان الإمبراطور ماكسمليان يضرب المثل بنفسه ويتبعه في ذلك أصحاب مصارف ألمانيا الجنوبية وخاصة آل فوغر والأمراء . وعلى هذا النحو انتقل تذوق المعرفة، الذي يسود البلاط، إلى جميع طبقات المجتمع.

أما بلاد الشمال فكانت أقل فناً ، وتحول فيها المثل الأعلى الإيطالي . وهكذا أضرمت إيطاليا نار النهضة فاحترق بها مجتمع غربي أوروبا.

- **إنسان النهضة** - هذا وتمتاز النهضة بوجود إنسان من نوع خاص تغلي في عروقه حياة حيوانية قوية ترتجف منها جميع حواسه. وهذه الحياة أقوى عند رجل الحرب والفن منها عند القاضي أو التاجر، وعند الإيطالي أكثر منها عند الفلاماندي، ولكنها كانت عند الجميع في هذا العصر أكثر منها عند الفئات المماثلة لها في عصر آخر. وتتجلى هذه الحياة العارمة بصخب الحواس وكثرة الصور الجامحة. كان إنسان النهضة يتصور العالم الخارجي بفترات وقتية لا يحللها وتظل مؤثرة على شعوره حتى هيجان آخر. إنه رجل شديد ، فجائي ، متطرف، متحرك، لا يلبث على حال، متناقض ، معاكس ، مشاكس، سريع الهيجان والغضب، يستل سيفه لأقل حادث، ثم لا يلبث بعد برهة أن يحب من كره قبل هنية. ولنظرة او التفاتة أو للاشيء، ينبري الخنجر، وهو موال الآن وخائن بعد قليل. إنه بطل من نوع غريب، يبكي كالطفل ويموت والابتسامة على ثغره. والقتل عنده أمر تافه لا أهمية له ، وصواع الدبب والثيران والإعدام والتقطيع والتمثيل والدم المتدفق بركة من الله.

لقد كانت حياة إنسان عصر النهضة كثيفة وعضلاته متشنجة وأعصابه متوترة، لأن شظف العيش والأخطار التي تحدق به كانت تتطلب منه دوماً حواس ساهرة ورد فعل سريعاً، في عصر كانت الشرطة نادرة والأمن مضطرباً والشوارع ضيقة والغابات كثيفة. لذا كان عليه أن يبقى مستعداً لكل مفاجأة متهيئاً لكل حادث ، ليأخذ حقه بنفسه.

ولكن هذه الحياة التي تنمي الحواس صنعت رجالاً أكفاء لجميع الفنون يتحسسون بالألوان والروائح والأصوات. وهم بهذه الصفات الجامعة يتميزون عن إنسان القرن العشرين الذي هو بصري غالباً . أن جميع الحواس تهتز عند رجل النهضة ولذا كان شغفاً بجميع أشكال الجمال.

- **الأدب الإنساني** – لقد ظهرت النهضة بمظهر الرجعة إلى القديم. والإنسانيون، بالمعنى الواسع، هم كل من تبنوا المثل الأعلى للنهضة وشغفوا بالآداب والفنون القديمة، وفي المعنى الضيق، أناس مثقفون ممتهنون منبثقون عن البورجوازية، كنسيون ، أساتذة جامعات، أطباء موظفون ، وأحياناً مؤلفون ناشرون في خدمة دار للنشر، يعبرون عن نزعة المجتمع ويجهزونه بأدواته الفكرية، ويدخلون في حماية الأمراء ويتقاضون رواتبهم منهم ويقومون له بالدعاية.

كان الإنسانيون رسل العالم القديم، ويزعمون إحياءه، ويحاولون أن يبعثوه كعلماء ومؤرخين، ويفهموه بذاته ، ويتذوقوا جماله الإغريقي، وينفذوا منه إلى أسباب وجوده. لقد كان القديم وسيلة بالنسبة إلى هؤلاء الإنسانيين ، لأنهم يريدون حياة أخرى غير حياة العصر الوسيط، حياة يشعرون بها، وتغلي في عروقهم. وإذا أحبوا القديم فلأنهم ألفوا فيه بغيتهم، ولكنهم مع هذا ظلوا رجال عصرهم وفهموا العصر القديم أكثر مما فهمه رجال العصر الوسيط. ومن الثابت أن معنى التاريخ كان نامياً عندهم. فقد فهموا العصر القديم حقيقة مخالفة لحقيقة العالم الحديث، حقيقة زالت من الوجود، وأرادوا أن يحييوا معالمها وأوصافها دون أن يعلموا حقاً ما إذا كان بالإمكان إحياؤها فعلاً.

- **مراكز الإنسانية** – كانت إيطاليا وطناً للإنسانية. ومنها انتشرت في كل أوروبا . غير أن عصر كبار العلماء والفقهاء من مكتشفي النصوص القديمة قد انتهى في شبه الجزيرة الإيطالية مع انتهاء القرن الخامس عشر. ولكن إيطاليا بقيت مركز الإنسانية . وكان المثقفون في ذلك الحين يملكون جميع النصوص الإغريقية واللاتينية التي هي في متناول يدنا اليوم. إلا أن عمل النقد والتفسير والترجمة مازال مستمراً ، وكان الإنسانيون يلتفون حول «الطباعين» وأهمهم ألد مانوتشه في البندقية، فقد احتكر هذا في زمن ما المنشورات الإغريقية، وشغل أرزموس البلاد المنخفضة ولينـاكر انكلترا ولاسكاريس وآليئاندروا، وأسس الأكاديمية الآلدية لدراسة الإغريقية والتكلم بها. ويأتي بعده جوس باد في ليون ثم في باريس حيث نشر المؤلفين اللاتينيي كلهم، وهنري استين في بارييس وتييري مارتنس في لوفان، وانطوان كوبيرغر في نورامبرغ، وفروبن في بازيل. وكانت هذه الحلقات على صلة مع بعضها ومع صالونات الأمراء وكبار البورجوازيين. وتشكلت على هذا النحو في أوروبا جمهورية كبرى للآداب، وكانت قاعدتها، خلال فترة من الزمن، في البندقية حول آلدمانوتشه. وقد أثرت إيطاليا أيضاً باساتذتها وعلمائها وفقهائها وخاصة بجامعاتها التي استهوت الأشراف والنبلاء والاساتذة والشعراء والأطباء والقانونيين، وكانت بولونيا ، وبيزا، وبافيا، وفراره، وبادوا بخاصة، مواطن أوروبية. ومع هذا فإن الأعمال العلمية الكبرى الموسعة جرت في خارج إيطاليا . ففي فرنسا جدد غليوم بوديه دراسة الحقوق القديمة بإشارات على «مجموعة فتاوي جوستنيان» (1508) ، وأحيا الحضارة الرومانية في كتابه «دوآس» 1515، عندما أراد أن يوضح نظام النقد. وتفوقت فرنسا في الحقوق على يد كوجاس مؤسس المدرسة التاريخية ، وفي نشر النصوص بفضل تورنيب. وفي ألمانيا جدد رويخلن الدراسات العبرية (1506 – 1518). وفي هولاندا ظل أرزموس روتردام ملك الإنسانيين حتى وفاته عام 1536.

- **صفات الإنسانية** – لقد كانت إنسانية عصر النهضة نوعاً من الإنسانية الكبرى الخالدة. وكان الإنساني يمثل صوفية النبل البشري، ويشيد بعظمة الإنسان، ويطلب إليه جهداً دائماً لتحقيق الكمال الأعلى في العلاقات البشرية، ويقبل بصلاح الطبيعة والعالم، ويرى نفسه فيهما براحة وغبطة وفرح ، ويثق ثقة لا تتزعزع بالتقدم الامتناهي للعمل البشري والعقل البشري والفرد والجماعة.

وإذا كانت هذه صفات إنسانية النهضة، فعلى ما يبدو أن إنساني هذا العصر، ولا يستثنى أحد منهم ، كانوا يهتمون اهتماماً بالغاً بالجمال ويحثون، خلال النصوص القديمة، عن شكل سام يتصف بدقة الملاحظة وانتقاء

المادة الحية وإظهار الصفة البارزة، وترتيب الأفكار، والتسلسل الطبيعي، وحذف التفاصيل غير المفيدة، ونقاوة التعابير، وغنى الصور، وصحة الاستعارة ، واستمرار إجرائها، مع ما في ذلك من انسجام وكمال.

وكان شيشيرون إلهاًعند كثير منهم. ولم يكن كل الإنسانيين أهلاً لتقليد القدامى، غير أنهم كانوا يتذوقونهم بعمق. أما الذين لا يهتمون بالشكل الأدبي، كلؤناردو فانتشي، فقد ألفوا لبانتهم في الفنون التشكيلية. وفي الحقيقة ، إن إنسانية النهضة كانت علم جمال قبل كل شيء.

وبعد أن بحث هؤلاء الإنسانيون عن الجمال وتذوقوه أرادوا أن يحققوا في أنفسهم المثل الأعلى للإنسان، مثل أفلاطون. بيد أنهم ، من جهة أخرى ، كانوا يؤخذون بحب اللذائذ والاستمتاع على الأرض. وإذا كنا لا نرى وثنيين في إنسانيي النهضة، باستثناء بعض الأفراد، فيجب أن نعترف بوجود وثنية عند الجميع. وقد دفعتهم لفظيتهم وشكهم إلى هجر المنطق الصوري والفلسفة المدرسية وسلاسل القياس الهزيل التي خيل للعصر الوسيط أنه وجد بها نظام الكون وبلوغ المطلق. وتركوا ا لقضايا التي لا حل لها وانصرفوا إلى علم الإنسان، وارادوا أن يجدوا عند الأقدمين الإنسان ككائن عام، غير شخصي ، كلي ، هو نفسه في كل مكان وزمان، وأفكاراً أزلية بسيطة يجدها كل إنسان في ذاته ويفهم بسرعة الله والروح والخير، وأوصافاً دقيقة للعواطف والأفكار تسمح بالتنبؤ والعمل. لقد كانت الإنسانية فن تقانة بالنسبة للحياة اليومية.

كان يغلب على إنساني النهضة، وخاصة في إيطاليا، الكبرياء، وإثبات الأنا وامتداد الفرد، الذي يرغب كل الرغبة أن يعيش كل أنواع الحياة ا لتي يمكن تصورها. كان يريد نفسه ملك الكون، تقريباً ويقول: يجب أن يصبح كل إنسان كلياً جامعاً . وعلى الإنساني أن يكون فصيحاً، شاعراً ، فناناً ، فيلسوفاً ، أخلاقياً ، سياسياً، بطلاً، عاشقاً، عالماً، وعليه أن يثقف نفسه كالوردة وأن يروضها كخيل السباق . إن العالم في متناول اطلاعه وقريب منه وأمام رغبته وطموحه. وأخلاق الإنسان عظمة. وهو حر يقضي العمل ارستقراطياً منيراً، يبحث عن سعادته في الجمال والخلق والإبداع والظفر والمجد إن إنسانية النهضة خارجة عن الذات.

وفي إيطاليا، أصبحت الصفة المميزة للإنسان إرادة القوة، وجميع الأعمال ، التي تحمل طابع العظمة ، تدعو إلى الإعجاب. ومن لا يستطيعون أن يتميزوا بالخير كانوا يبحثون عن الشهرة بالشر.

وأخيراً كانت الإنسانية دينية، فقد كان الإنسانيون يتذوقون المغيبات وتستهويهم ديانات الأسرار ، وكانوا إجمالاً مسيحيين ، وعلى الأقل رسمياً، ولكنهم اتخذوا وجهتين مختلفتين : فمن جهة تأثروا بالبادوية أي بمدرسة بادوا ومن جهة أخرى بالأفلاطونية والمسيحية.

أما مدرسة بادوا فقد أطالت بقاء فلسفة ابن رشد التي سادت في العصر الوسيط. وكانت تعمل على نصوص خلت من شوائب التغيير ودرس الناسخين ؛ وفسرت أرسطو كما فسره العرب، وخاصة ابن رشد، لا كما فسره القديس توماس الأكويني، وكان فيلسوفها بومبونازي (1462 – 1525). بدأ بالتعليم عام 1496 ونشر كتاب الروح 1516 وكتاب القدر عام 1520.

كان ابن رشد يرى أن هنالك روحاً واحدة عاقلة مشتركة بين سائر الناس ، خالدة في ذاتها، ولكنها لا تمنح الخلود الشخصي لكل فرد . ويرى الكسندر أفروديزياس أن في الفرد روحين متميزتين منفصلتين ولكنهما ليستا سوى ظاهرتين للقوى الجسدية. إذن هما فانيتان.

أما بومبونازي فيرى أن القضية لا حل لها ويفسر العالم كتسلسل ضروري من العلل والمعلولات، وأن كل شيء يخضع لقدر محتوم. فهو إذن ينكر الحرية التي هي شرط لمسؤولية الإنسان والعقاب في الحياة الآخرة، وينكر أيضاً الحكمة الإلهية عمل الله الدائم في العالم، ويدخل فكرة الأخلاق بغير فريضة أو جزاء. ويقول أن أفكار الثواب والعقاب غير عقلية، وأن الفضيلة تحمل في ذاتها ثوابها الخاص. ويفصل بين الإيمان والعقل. ولا يعتقد بومبونازي الفيلسوف بخلود الروح، ولكن بومبو نازي المسيحي يعتقد به. وفي الحقيقة، كان بومبونازي يعتقد خاصة بآله محايث ممتزج مع العالم، هذا الكائن الكبير الحي، بجميع أجزائه ومخلوقاته المتحدة مع بعضها اتحاداً سرياً. وقد نجحت هذه الآراء . ولكن البابا ليون العاشر شجب عام 1513 هذه العبارات: الروح العاقلة فانية. وليس للبشرية إلا روح واحدة. وهذا الرأي صحيح فلسفيا على الأقل. وهذا المذهب العقلي

البادوي انتشر في أوروبا كلها ومنه خرج مونتين وخلعاء القرن السابع عشر وفلاسفة القرن الثامن عشر والعلمانية الحديثة.
كان أكثر الإنسانيين يتعلقون بالإنساني المسيحي. وهذا الأخير قديم قدم المسيحية. وقد ادخل آباء الكنيسة إلى المسيحية إنسانية العصر القديم. وكان القديس برنارد والقديس توماس إنسانيين في العصر الوسيط، وقد شغف إنسانيو هذا العصر بالقدامى وعاشوا على صلة بأوفيد وتاسيت وتيت – ليف والشعراء واقتنعوا بطيب الإنسان، وجه الله. ولذا وضعوا الإنسانية في خدمة المسيحية، وكان مثلهم الأعلى التواضع والحياة الباطنية والفقر والرأفة والحنان، واعتبروا انفسهم في منفى على الأرض. أما الإنسانيون المسيحيون فيبدوا في نظرهم أن الإنسانية، التي هي في جوهرها فهم واستيعاب لكل أشكال الحياة، أدخلت بعض أشكال المسيحية في الحد الذي يقبل فيه علم الدين واللاهوت جوهر المذهب العقلي القديم، وفي الحد الذي تتفق فيه الروحانية المسيحية مع التطلع الخالد للإنسان نحو المطلق. ويظهر أنهم وضعوا المسيحية في خدمة الإنسانية . وإذ كان الراهب القديس برنارد إنسانياً في ذاته ، فإن الإنساني ارزموس ترك الرهبانية.
ويؤكد الإنسانيون على وحدة الثقافة البشرية والانسجام العميق بين الكشف المسيحي والتقليد القديم، ويصنعون من القديم أسطورة شعرية ويقولون لقد وجد في أصل البشرية، وقبل موسى وابراهيم، في زمن فرعون الأول، إله الفصاحة والتجارة واللصوص، وكان هذا أول لاهوتي تبعه أورفة وفيثاغوروس و ﷺالآلهيﷺ أفلاطون، ثم أن باقي الجنس البشري يصل الله بالناس. وهكذا يحمل العصر القديم حقائق الكشف البدائي وينبئ بالعصور المسيحية.

وبعث مارسيل فيتشينو (1433 – 1409) وأعضاء الأكاديمية الفلورنسية فلسفة أفلاطون وقالوا : أن الكائنات والأشياء التي تحيط بنا ليست إلا نسخاً غير كاملة لنماذج غير مرئية هي الجواهر أو الأفكار ذات الجمال الكامل التي هي في الله الكمال الأعلى والجمال الأسمي، وأن جمال الله يشع في الكائنات ويهبها جمالها، وأن أرواحنا، قديماً، كانت ترى مباشرة جمال الأفكار في تماسها مع العالم المحسوس، وتجد الجمال الإلهي في تماسها مع الأشياء الجميلة، وتسمو بالفكرة إلى بارئها منتظرة الخلاص بالموت. أن الحب نبيل ومشروع وكمال بشري وشرط لا غنى عنه لحب الله، لأن الإنسان يجد جمال الخالق بحب المخلوق الجميل. وأن الشاعر والفنان يبشران بالجمال لأنهما رسولا الله يحملان إرادته وإلهامهما أثر خاص منه. لقد كان جميع الشعراء والإنسانيين المسيحيين أفلاطونيين تقريباً.
لقد رأى الإنسانيون المسيحيون إذن في إرجاع الآداب الصاحلة أي القديمة تهيئة إلهية لإرجاع حياة يعتبرونها مسيحية. فقد نشر الفرنسي لوفيفر ديتابل، من 1492 إلى 1507، أرسطو وفسره حسب تفكير القديس توماس الأكويني، ثم تدرب على أفلاطون، وانصرف منذ 1509 إلى نشر ﷺالأسفار الآلهيةﷺ في 1512 . وﷺرسائل القديس بولس ﷺواختتم بنشر ﷺالكتاب المقدسﷺ بالفرنسية عام 1530.

وابدع الهولندي ارزموس مذهباً جديداً، وهو التجديد الارزموسي، وعرضه في ﷺمجموعة الأمثالﷺ (1500) وهو شرح الأمثال اللاتينية، وكتاب ﷺالفارس المسيحي ﷺ (1503) ، وﷺمدح الجنونﷺ (1509) وهو هجاء لجميع شروط الحياة الدنيا، وهو ﷺالأحاديثﷺ (1516) وهو خطب في الحياة الأخلاقية والاجتماعية، ومنشورات العهد الجديد (1516) ، والقديس أغسطينوس والقديس يوحنا في الذهب وغيرها، وكانت لهذا الأخير مكانة فكرية هامة بكتبه ورسائله مع الإنسانيين من ملوك وبابوات.
يرى هؤلاء الإنسانيون المسيحيون أن القديم ليس سوى تهيئة وتحضير للمسيحية . فقد عرضت فيه أفكارها الأساسية : وحدة الله، وخلود الروح، وكراهة الإنسان، والحرية المعنوية واثنينية الإنسان بين الخير والشر، وبينت الأخلاق البشرية المؤسسة على الوجدان والعقل، والمسيح ختام لكل تقدم بشري، والهدف هو الاتحاد المباشر مع الله بالصلاة الروحية والتفكير بالمسيح ووحدة الروح مع المسيح والدين الباطني.

ولذا يجب تجنب الشكليات وعدم الاكتفاء بالعبادة والطقوس والأسرار، بل يجب أن تزكى الروح من كل رجس بالقيام بالأعمال الحسنة وأن يكون صليب المسيح في القلب، وأن يحيا الإنسان في المسيح، ويموت مع المسيح، ولم يكن هؤلاء الإنسانيون مصلحين أي بروتستانتيين، لأنهم يقبلون إجمالاً بالخطوط الكبرى للعقيدة الكاثوليكية وبالكنيسة . إنهم إنسانيون همهم قراءة نص الكتاب المقدس الصحيح الموضوع حسب قواعد الفقه والمفهوم بفضل بعث الوسط اليهودي. وهم مقتنعون بأن الإنسان غير سيء ، ومن الممكن اصلاحه ، فهو يستطيع بقواه وحدها أن يسمو إلى الخير والعظمة والبطولة ، لان في النفس العاقلة شعاعاً من الوجه الالهي. وهم انسانيون انجيليون يؤخذون النصوص ، ويحترمون مؤلفها ((فكراً وحقيقة)) كالقديس يوحنا والقديس بولس ، ويريدون أن يعطوها للجميع ويحيوها بالجميع وان كانوا في الواقع لايحفظون من هذه النصوص إلا ما يتفق مع نزعاتهم العديدة كإنسانيي النهضة.

وسواء أكانت النهضة بادوية أم افلاطونية فقد انتهت بالصوفية اي بالبحث عن كل ما يتجاوز الإنسان والمطلق الالهي والاتحاد مع الله المحايث والمتعالي. وليس بالسهل ان يعرف ما اذا كان الإنسانيون المسيحيون ، عندما بحثوا عن المسيح ، الذي مثله الفنانون بطلاً قديماً وظافراً انما يعنون به الله المتجسد به أو الإنسان المؤله ليحققه بذاته.

وعلى ما يبدو ان صوفية النهضة تنتهي غالباً بعلم الجمال ، وان علم الجمال يحقق الوحدة الداخلية لرغبات الإنسان العديدة.

▪ **<u>أدب الإنسانيين اللاتيني</u>**. — كان الإنسانيون يعبرون عن افكارهم بأدب لاتيني غني ، ولم تكن اللغات القومية بعد صالحة عندهم للتعبير عن الافكار الدقيقة او العميقة ، بل ان الشرف الاول للإنساني ان يعبر عن افكاره بجمل لاتينية عذبة. لقد كانوا يرون في الله شكلاً أكيداً الهياً للأسلوب الكامل ويقولون يجب ان نحاول جهدنا ان نتقرب من هذه الصورة للجمال. وقد وجدوا هذه الصورة في شيشيرون ، ورفضوا استعمال كلام غير كلامه. ومن ايطاليا دخلت الشيشيرونية أوروبا.

وليس الاختيار الموضوع اهمية ، بل الاهمية كلها للأسلوب. وقد كتب الإنسانيون كثيراً في التاريخ ونظموه ووزعوه بانتظام وألفوا التواريخ على طريقة تيت — ليف وجعلوا اشخاصها ابطالاً رومانيين ، ونظموا القصائد اللاتينية وقلدوا كانول وفيرجيل واوفيد ، وعبروا فيها عن عواطف حقيقة ، كما عنوا الشكل وانتقاء الالفاظ وحسن اختيارها وتميز الفروق واعتبار قيمة الكلمات وجرسها في الأذن. واشتهر منهم بيكاديلي وبونتاس في نابولي ، وبوليسين في فلورنسا ، ومارول ونافاجيرو في البندقية ، وقلد هؤلاء جميعاً في أوروبا. وقد اثرت هذه الآداب اللاتينية على تعليم البلاغة والفصاحة في المدارس ، وتعلم بها الكتاب فن الكتابة ، وبدأ الشعراء القوميون شعرهم باللاتينية.

▪ **<u>اثر الإنسانية في التعليم</u>**:- وبدأ أثر الإنسانين في التعليم الجديد ايضاً. فقد كان التعليم في العصر الوسيط يهدف إلى معرفة نظام الكون وجوهر الاشياء. وعندما يتخرج الطالب من مدرسة النحو يقضي عامين في كلية الفنون الحرة ، ويدرس فيها الثالوث : النحو والفصاحة والمنطق الصوري ؛ والرابوع : الحساب والهندسة والفلك والموسيقى. وعندما يصبح ﷺ استاذاً في الفنون ﷺ يذهب إلى كليات التخصص في الطب والحقوق واللاهوت. وكانت طرق التعليم واحدة عند الجميع ، ولا يرجع الاساتذة والطلاب إلى المصادر بل كان استاذاً يقرأ الكتاب ويفسره ويتعلق الاساتذة والطلاب بالمنطق الصوري والجدل والتدليل بالقياس. وفي آخر العصر الوسيط تغير الثالوث والرابوع ، واحتكر المنطق كل شيء.

أما في عصر النهضة فقد أراد الإنسانيون إرجاع القديم وقراءته وتفسيره وتقليد شعرائه ومؤرخيه وخطبائه. لذا اسسوا التعليم على العلوم الطبيعية : النحو والبلاغة والمنطق. واستخلصت البلاغة قوانين الاقناع من دراسة المؤلفين الكبار ، واستخرج المنطق الصوري قوانين الحكم والمحاكمة من آثار العقل البشري الكبرى، ووضع كلاهما القوانين بتعاليم ، وامتد كل منهما ، ككل علم ، بفن أو تقانه.

وأصبح القدامى على هذا النحو أساساً للتعليم. فلتعلم اللاتينية يدرس تيرانس ، شيشيرون ، سالوست ، قيصر كوانتيلين ، فيرجيل ، هوارس اوفيد ، تيبول ، كانول ، بروبيرس ، جوفينال بيرس ولتعليم الإغريقية يدرس: هوميروس ، هيزيود ، تيوكريت ، افلاطون ، ديموستين ، ثوسيديد ، بندار. وكان التعليم باللغة

اللاتينية قراءة وكتابة كلغة حية. وقامت اسئلة الاساتذة مقام التدليل بين الطلاب. وطرق الانشاء ، نثراً وشعراً ، مختلف الموضوعات . وناب مدح مريم والقديسين والظفر الملكي عن التمارين الشفهية. أما في الفلسفة فقد بقي النقاش بالقياس.

وسهل اصلاح الدراسات بإصلاح النظام. فقد كانت الدروس في كليات الفنون عامة ، والطلاب احراراً. وكانت المدارس الثانوية دوراً لضيافة الطلاب الفقراء. ونظمت الدراسة بشكل تمنح فيه كلية الفنون شهادة الدراسة بعد ان يكون الطالب قد انهى الدراسة الثانوية. وأخذت المدارس الثانوية تعطي كل الدروس. وجعلت مدة الدراسة الجديدة فيها خمس سنوات للدراسات المدرسية وسنتين للفلسفة. وقسمت المدارس على صفوف حسب السن. وساد هذا النظام في كل أوروبا تقريباً.

أما الكليات العليا ، الحقوق واللاهوت ، فقد حافظت على نظامها في التعليم ، وظهر إلى جانبها كليات كبرى انسانية. ففي اسبانيا اسس الكاردينال كزيميينيس عام 1498 جامعة القالا وتضم 42 كرسياً خصص منها عدة كراسي اللاتينية والإغريقية والعبرية. ومنها خرج الكتاب المقدس بعدة لغات. وفي العام 1517 فتحت في لوفن ، في بلجيكا ، كلية اللغات الثلاث: اللاتينية ، والإغريقية ، والعبرية. وأحدثت في البلاد الرينانية كراسي للإغريقية والعبرية في هايدلبرغ ، كولمار ، ماينس ، توبنغين. وفي العام 1515 أنشأ البابا ليون العاشر "دار الحكمة" للدرسات الهلنية. وفي فرنسا استطاع غليوم بودية أن ينتزع من فرنسوا الاول عام 1540 تعيين "مقرئين ملكين" يندبهم الملك ويدفع لهم رواتبهم ، ليكونوا اساتذة أحراراً لتدريس الإغريقية والعبرية واللاتينية واللغات الشرقية والفلسفة. وقد أصبحت هذه المؤسسة فيما بعد "كلية فرنسا".

ونجح التعليم الجديد. وكان يقبل على هذه الكليات الاشراف والبورجوازيون والفقراء ممن دخلوا في خدمة اولئك واستطاعوا على هذا النحو ان يتابعوا دروسهم. وكان الاساتذة يضربون المثل لطلابهم في العمل والدرس. وقد بلغ الاندفاع في الدراسة حداً عظيماً. فكان الطلاب من مختلف الاعمار ، حتى التلاميذ من سن 12 عاماً ، يشتغلون شغلاً عقلياً عشر ساعات فعلية اليوم ، ويعتبر هذا الحد عادياً.

وبعد ان يقضي الطلاب ثلاثة أعوام ، عليهم ان يقوموا بالتدريس ثلاثة أعوام في المدارس الكبرى ، ويساهموا في المناقشات العامة ويجربوا أنفسهم بها. وفي نهاية هذه الستة أعوام يؤلفون رسالة لنيل الدكتوراه.

النهضة الادبية والعلمية

النهضة ، بالمعنى الضيق ، حركة أدبية وفنية كانت على صلة بالإنسانيين من جهة ، وبالبلاطات والأكاديميات والحلقات والصالونات من جهة أخرى ، وتحت هذا التأثير المزدوج. وكان الإنسانيون بورجوازيين. أما الأدباء ، وخاصة الشعراء ، فكانوا في الاغلب نبلاء.

النهضة الادبية : لقد نمت النهضة الادبية على ثلاث مراحل :

مرحلة التهيئة والتحضير. وهي مرحلة التجديد ، وقد امتزجت فيها روح التمتع الوثنية بالروح المسيحية، ووجدت فيها بقايا كثيرة من عناصر الوسيط. وكان الكتاب في هذه المرحلة مفعمين بالقوة والابتكار ، ولكن عملهم كان محاولة وتحسساً وتلمساً دون ان يكون لديهم بعد معنى كاف للشكل.

مرحلة الاوج. وهي مرحلة الوثنية العميقة. وفيها كان التمتع بالحياة هدفاً أعلى ، والاهتمام بالفن وقيمة الاسلوب يفوق كل شيء. وكان الاتجاه منصرفاً إلى البحث الواعي عن الكمال المستمر. وفيها اتحدت العناصر القديمة بالعناصر القومية في كل منسجم.

مرحلة افول النهضة. وفيها جنى المبدآن الاساسيان ، الفردية وحق البحث الحر ، ثمارها وتفوقت العبقرية القومية على الروح القديم.

بلغت ايطاليا بين 1500 و1540 قمة الاوج ، وفيها مارس الادب الايطالي نوعاً من ملكية وآثر في جميع الاداب الاخرى وأعطاها الانواع الشعرية كالقصائد الثمانية والاثني عشرية والمسرح ومفهوم الفن والإلهام.

أثر أولاً في أسبانيا ، ثم انتقل تأثير هذين البلدين المتوسطين إلى الشمال.
ففي فرنسا ، كانت اللغتان الاسبانية و الايطالية مرموقتين ، وترجمت لهما ترجمات عديدة. وبعد دور من التحضير يتفق مع عصر مارو وبداية رابليه فرنسا اوجها في عهد هنري الثاني عام 1550 على يد رونسار و ﷺ السابوع الادبي ﷺ. وأخيراً تفتح الادب الانجليزي بدوره على تقليد الايطاليين ، الذين عرفهم طريق الترجمة الفرنسية وتقليد الفرنسيين والاسبانيين ، وبلغت النهضة الانجليزية نقطة الذروة في عهد اليزابيث بعد عام 1575 . ولا شك في ان نهوض هذه الحركة الادبية كان يساير نمو القوى السياسية والاقتصادية في كل دولة.
كانت هذه الاداب باللغة العامية ، لان الشيشيرونية . مذهب شيشيرون ، جعلت اللغة اللاتينية غير اهل للتعبير عن الافكار والعواطف الجديدة ؛ ولان الكاتب كان عليه ان يعجب رجال بالبلاط (ولان العاطفة القومية كانت تعمل عملها ايضاً. غير أن العمل الادبي كان بحاجة لتوافر لغة ثابتة الاركان غنية. وقد سادت في هذا الحقل ، في كل بلد ، لغة اقليمية خاصة ، وزادها ثباتاً عمل النحويين وإحياء المؤلفين لها بما اعطوها من قيمة باستعمال تعابيرها ونحت كلماتها ، أي بما صنعوا لها من لغة أدبية. ففي ايطاليا سادت الفلورنسية ؛ في اسبانيا القشتالية وفي انكلترا، لغة لندن التي تمت على يد سبنسر وشكسبير والكتاب المقدس الانجليزي ؛ وفي المانيا لغة ديوان الأمير ناخب ساكس. ثم استعمل النحويون التصانيف القديمة وضبطوا اللغة ووضعوا قواعدها.
قلدت هذه الاداب القدامى وأخذت عنهم الانواع الادبية والقصائد الغنائية والرسائل والمرائي والذم والقدح والهجاء والملاحم والمآسي والملاهي والتاريخ وقواعد الفصاحة والاهتمام بالأسلوب والموضوعات. بالرغم من كثرة التلميحات الميثولوجية والتعابير المأخوذة عن اللاتينية والإغريقية فلم يكن هذا التقليد عبودية. لقد كان الاقدمون نماذج للتعبير عن العواطف الشخصية التي هي عواطف رجال القرن السادس عشر ، وكانوا يؤدون القواعد لاستعمال المادة التي يعطيها العصر الحديث وتقاليد العصر الوسيط.
كانت هذه الآداب تكتب لتسر وتعجب وتسلي وتهيج وتستهوي عطف القارئ اكثر من ان تعلم. وكانت الانواع الادبية الكبرى الشعر الغنائي ، وفيه نجد ، إلى جانب الانواع القديمة ، الثمانيات والاثنى عشريات الايطالية والقصائد الحماسية ل (اريوستو ، لوتاسو ، ادموند ، سبنر) والرواية الفروسية (مونتالفو) والرواية العاطفية ، والرواية الهجوية (رابليه ، سرفانتيس) والدراما الريفية (لوتاسو) ، والقصة ، والحكاية. اما الانواع الاخرى فهي نسبياً اقل اهمية . وكان المسرح غنياً وفيه أخذت الملهاة والمأساة تقومان مقام المسرحية الدينية ودرامات الجنون التي سادت في اواخر العصر الوسيط. ولم يبلغ المسرح شأوه العظيم إلا في انكلترا منذ 1575 على يد شكسبير. وكان الخيال فياضاً ، حياً ، شاباً ، مندفعاً عند الكتاب. فقد هجروا ، بما تعلموه عن الاقدمين ، وبما هم عليه من فلسفة لفظية ، الرموز والتجريدات المشخصة كالإيمان والعدل والفطنة والشراهة والبخل ، وعبروا مباشرة عما يشعرون وما يرون. ولم يبدعوا شخصيات اسطورية وشياطين أو ملائكة مع حركات القلب، بل عبروا عما يشعرون به من حركات داخلية في اعماقهم فحصل تقدم نحو الفكر الايجابي.
وكان الادب بتراركياً. فقد اخذت قصائد الشاعر الايطالي بترارك وحللت وشرحت ووضعت في صيغ عامة وقلدت. وقد خامر الشعراء مثل بترارك الاعلى وبلاطات الحب في العصر الوسيط ، وأصبح الحب النقي لامرأة وحيدة مثالية قاعدة تحتذى على نمط لورا بترارك. وكثرت لونا ، وديليا ، وكاساندر ، وماريا ، وسمت البتراركية حتى الافلاطونية ، وغدا جمال المرأة صورة عن جمال الاله ، والحب الكلي الطاهر للمخلوق يهيئ لحب الخالق ، والشاعر المحب بتماس سري مع ما وراء الطبيعة ، والتماثل موجوداً بين الحالة الشعرية والحالة الصوفية ، والإلهام نفحة من الله ، والشاعر كليمه ورسوله رسالة الهيه على الارض. وكانت هذه الكائنات الحساسة والمتأثرة عديدة ومختلفة. وتتفق افلاطونيتهم مع الشهوانية.
فهم يصفون العري والملاطفات والتمتع والهيجان السار ويعبرون عن انطباعاتهم القوية الشهوانية بتعابير لذيذة مفعمة بالحياء والجلاء واللون وجمال الاسلوب.
لقد كان هؤلاء الادباء فنانين يهتمون بالأسلوب.

وكان الشعر تصويراً يبحث في الشاعر عن اللون والإشراق. وكان على الشعر أن يغنى او يرافق بالعود ويلحن ويكون له ايقاع ونغم ، ويحكم عليه بالأذن. ومع هذا فلم يضاه الاقدمين في هذا المضمار إلا الايطاليون. اما في البلاد الاخرى فان الكتاب ، الذين برزوا في اللاتينية ونسجوا منوال الاقدمين بتفوق ، لم يستطيعوا أن يسيطروا على مادتهم بلغتهم ، ولم يكن لديهم بعد حس كاف بالشكل. وقلما يعملون مخططاً لبحثهم بل كانوا يتبعون مزاجهم ويشردون ويسترسلون. وكانت انطباعاتهم حيه خيالهم فياضاً فلم يستطيعوا ضبط انفسهم.

لذا كانت الصور والأوصاف تفوتهم ، حتى أن القصص تتلو القصص حسب ذاكرتهم وإلهامهم. ومن الخير قراءتهم في مقتطفات ومقطوعات.

كان هؤلاء الادباء فرديين وآثارهم مفعمة بالأخبار عن حياة الكاتب وطباعه. وكانوا في جميع البلدان يتغنون بفضائل لغتهم القومية: مثل فالديس باللغة الاسبانية ، وسيروني بالايطالية ، ودوبللية بالفرنسية. وكانوا كلهم يريدون ان تكون لهم قصائدهم الحماسية مثل لوتريسن في "ايطاليا المحررة من الغوط" ؛ ولوب دوفيغا في لادريغونتيا" ؛ ورونسار في "لافرانسياد" وسبنسر في "ملكة الجن".

وكان الباحثون يدرسون القوميات القديمة ويصفون بلادهم بحب وهوى. وكثيراً ما كان الكتاب يقومون بالمقارنات بين بلادهم والبلاد الاخرى ، وينتهون بالضحك والاستهزاء والطعن بجيرانهم ، حتى ان قطعاً مسرحية كانت وحدها آثاراً وطنية مثل " نومانسيا" سيرفانتس ودرانات شكسبير التاريخية ، التي يظهر فيها الفرنسيون والايكوسيون و الغاليون جبناء وخونه وحمقى ، وجان دارك بغياً ، والفرنسيون خنازير يرجفون من زقاء ديكهم الخاص.

وأخيرا كانت هذه الاداب قومية يعبر كل منها عن شخصية. وإذا تذكرنا ان الصفة السائدة لاتمنع الصفات الاخرى امكننا القول ان عاطفة الفن والبحث عن الجمال ولذة الفن في الادب الايطالي ، تفوق كل شيء، مثل قصيدة " اورلاندو الثائر " لاريوستو. وفي المرحلة الاخيرة من النهضة الايطالية ، اي عندما ذهب الغزو الاجنبي والنفوذ الاسباني وزاد البحث الاناني عن المنفعة الفردية والتمتع المباشر ، فاضت الشهوانية في درامة لوتاسو الريفية " آمينتا " وملحمته " خلاص القدس ".

في اسبانيا ، سادت عواطف الفروسية والمثل الاعلى لحياة الفارس كما في " آماديس غاليا " والحب المثالي ، الطاهر ، الحار ، المفجع ، المفرط كما في "سيليستينا" والروايات العاطفية: سان بدور ، سجن الحب. وقد جددت اسبانيا هذا الذوق عند جيرانها.

في فرنسا ، كانت مدارس الشعر كبيرة ، إلا ان الفرنسيين أجادوا خاصة النثر: في القصص والهجاء ، والمذكرات ، والتحليل الخلقي والنفسي : مثل ، رابليه ومارغريت نافار وبرانتوم ومونلوك. وكانت المرحلة الثالثة للنهضة عندهم حرجة كما تبدو في مونتين.

وفي انكلترا ، ساد الشعر الافلاطوني والمسرح المتنوع المليء بالمفاجآت والمغامرات وتفاصيل الحياة اليومية والأفراد الاشداء ، ورواية الاخلاق والطباع مثل (اوفوس) جوهن ليلي و (آركاديا) السير فيلب سيدني التي ادرجت في الموضة لغة ثمينة وأدخلت الشهوانية الجشعة والنظرات النفعية للعاطفة القومية الحادة.

- **النهضة العلمية** ، النهضة العلمية هي اكتشاف الطبيعة والإنسان وترجع مصادرها إلى ما يأتي :

1- حب الاطلاع على العالم الأرضي ، وقد أوحت به فردية العصر .

2- النشر وطبع المؤلفات العلمية القديمة . وقد جهزت هذه المؤلفات علماء العصر بالمعارف والمعلومات والأخبار العلمية الضرورية لانطلاق علمي جديد .

3- بعث وجهة نظر الجمال التي كانت عند القدامى . وقد أدى ذلك إلى انقاذ جمال مفاهيم فيثاغوروس وأرسطو .

أما من حيث وجهة النظر العلمية فقد لعب الاهتمام بالمنفعة دوراً واقعياً ، ولكن هذا الدور كان ثانوياً لا أساسياً . ولقد كانت لإيطاليا الأولية في ميدان العلم كما كانت لها الأولية في الحركة الإنسانية والآداب والفنون . وكان أهم الاكتشافات العلمية من عمل الإيطاليين أو طلاب الجامعات الإيطالية .

كانت الحياة العلمية في العصر الوسيط على درجة لا يمكن إهمالها ، ولكن الكشوف العلمية فيها كانت نادرة، وكان المشتغلون بالعلم أمام حادث من حوادث الطبيعة ، يرجعون إلى أرسطو عوضاً عن أن يلاحظوا بأنفسهم .
ولا نكران في أن أوروبا شهدت ، منذ النصف الأول للقرن الحادي عشر ، نهضة علمية بلغت أوجها ، في القرن الثالث عشر ، تحت تأثير انتشار المعارف الإغريقية والعربية في الغرب الأوروبي . وهذه النهضة ، وأن كانت تبدو نقطة انطلاق وبداية لظهور الفكر العلمي الحقيقي ، إلا أنها لم تكن ممكنة لولا الاتصال الوثيق بمعين الحياة الثقافية الأمامي وتريد بذلك التراث الإغريقي ، الذي نقله العلماء العرب وصححوه وأضافوا إليه كثيراً من كشوفهم وأبحاثهم وتجاربهم . ولكن النهضة العلمية الحقيقية ، التي شهدتها أوروبا بتقدم المنهج التجريبي ، لم تبدأ قبل القرن السابع عشر .
وهذا التقدم الذي نحا منحى الفكر العلمي الإيجابي ما كان ليتناول سوى نفر محدود من العلماء. اما الكثرة الكثيرة من الناس فقد ظلت تؤخذ بالضلال والاباطيل وتعتقد بالخوارق وتأثير النجوم والقبلة والعرافة والسحر وعمل الشيطان والمغيبات وما إلى ذلك من جنون جماعي ناشئ عن فقدان الفيزياء.
وكان الايضاح العلمي يقتضي ، أمام الأشياء الموضوعة ، أن يبحث عن الجنس أو النوع الذي تنسب إليه ، وأن يعرف ما إذا كان الشيء الموضوع عينياً .وفي الحالة التي لا يقع فيها تحت حواسنا أن يعرف ما إذا كان ممكنا أو مستحيلاً ، وما هو أساسي فيه أو عرضي ، وما هو مستديم أو زائل ، علته ومعلوله ، وما هي غايته ، اي لماذا وجد ، وما هو جوهره ومادته ، ما هو بالفعل وبالقوة وبالصيرورة إلخ ... وعندما يعرف النموذج الخالد الشيء يوجد الإيضاح : ليكن الحديد والمغناطيس ، ففي وجود المغناطيس يكتسب جوهر الحديد خاصة غيبية وهي الخاصة المغناطيسية، وطبيعة هذه الخاصة أن تجذب الحديد نحو المغناطيس . إذن فالحالة المغناطيسية عله خاصة وقصوى للحوادث الملاحظة . وهكذا نصل إلى العلم ابتداءً من ملاحظة الواقع .
وهذه المنظومة المنطقية لمفاهيم الفيزياء تعتمد على فكرة النهاية أي أن العالم منته في المكان، وهو يتألف بصورة تبقى الأجناس فيها ثابتة مع تبدل الأفراد وهذا العدد الثابت للأجناس المؤلفة من أنواع ومن اختلافات معينة العدد يعني أن الكون منته ومغلق ومحدود . وقد ساد هذا النموذج من الايضاح في القرن السادس عشر في الكليات الجامعية ودام حتى القرن السابع عشر .
وإذا لم يكن ثمة سوى حوادث تحدث فايضاح الحادث لا يمكن أن يكون إلا بصلته بحوادث أخرى معينة . وقد نشأت فكرة العلم التجريبي في القرن الرابع عشر ، عندما ابدى الإنجليزي غليوم أو كام بأنه عندما نجد أن حادثاً من الحوادث لا يمكن أن يحدث دون حدوث حادث معين آخر ، فإن هذا الحادث الثاني يمكن أن يسمى علة للأول : فإذا وضع الجليد في الشمس أو في النار ، أو في الفرن ، أو بتماس مع اليدين ، لوجد أن الانصهار لا يمكن أن يحدث عن النور أو اللون أو المادة بل عن الحرارة وهي الحادث الذي يرافق الانصهار دوماً . ولكن العلة في هذه الحالة تكون علاقة حادث بسيطة دون أي تأثير غبي ، أي ميكانيكية بسيطة لا تعلمنا شيئاً عن الطبيعة الخاصة بالأشياء وهدفها ، وفائدة هذا الايضاح هي أنه أكثر إيجابية من الوجهة العلمية ، وهذا ما لم يفعله الايضاح الواقعي .
وإذا وجد الاوكاميون الباريسيون في القرن الرابع عشر صورة أولية لعلم التشريح والفيزياء الحديثة فإن حرب المائة عام وشقاق الكنيسة الأكبر (الحيدة الكبرى) هدما جهدهم ، وضاع القرن الخامس عشر في منطق ، صوري بيزنطي . وفي آخر القرن أفسدت فكرة العلم التجريبي قوة الايضاح الارسطاطاليسي للعالم دون أن تعوضه بإيضاح آخر . ومن هنا ظهر اضطراب الأفكار وعدم يقينها.
مصادر النهضة العلمية ، لقد ثابر المجهود العلمي الذي بدئ به في العصر الوسيط على سيره المعتاد ، ولكن حركة الإنسانية أمدته باندفاع جديد . وكان جميع علماء النهضة إنسانيين حتى العمليين منهم كالجراح امبروازبارية . فقد عرف هذا الأخير العلم القديم ، عن طريق الترجمة على الأقل ، واستشهد بجالينوس 543 مرة وهيبو قراط 426 مرة . وجهزت مؤلفات القدامى ، مثل فيزياء أرسطو الذي طبع عام 1495 ، وعلم حركات الكواكب لبطليموس 01408) ، وكتاب بلين في التاريخ الطبيعي ، وكتاب تيوفراست في علم النبات

(1469) ، وطب جالينوس وهيبو قراط (1526)، وفيزياء ارخميدس (1544) ، العلماء بكتلة من المواد كانت تنقصهم ، وخاصة بوجهات نظر جديدة فيثاغورية وافلاطونية وجمالية وهندسية : وذلك بأن يوصف الكون بتعابير العلاقات الرياضية ؛ فإذا وجدت نظريتان متعادلتان هندسياً فأكثرهما انسجاماً وتناظراً وجمالاً هي الاصح. وهكذا كانت النهضة العلمية ، كالإنسانية ، علم جمال اتباعي (كلاسيكي) .
غير أن اكتشاف الكون يتطلب روح الملاحظة . وقد أتت هذه الأخيرة عن الطب . وحاول هذا العلم عبثاً أن يتقيد بطب جالينوس . فقد بدأ الأطباء بملاحظة المريض بانتباه . وكانوا يعرفون النظر والوصف وإيجاد العلاقات بين الأشياء التي رأوها . وساعدهم على ذلك أن القرن السادس عشر كان عصر تنقل للاساطيل والجيوش ، عصر الأوبئة الناشئة عن أمراض لم يعرفها القدامى . ولما لم يقل هؤلاء شيئاً ، وجبت الملاحظة وإيجاد شيء ضدها . وتبين أن الأطباء ملاحظون صالحون وإنهم عقول حرة وجريئة . وكان على من يريد التعمق في العلوم، بعد كلية الفنون ، ان يذهب إلى كلية الطب . وكان العلماء من كوبرنيك الفلكي ، وكاردان الرياضي ، واغريبا الجيؤلوجي، وباراسيلس الكيماوي وغيسنر ورondوليت وغاليليه كلهم أطباء .
هذا ويمكننا أن نتصور سير العلم كما يلي : تصور تحققه الملاحظات ووصف الظواهر. ومن هذه يرتقي العقل البشري إلى الحركات الواقعية ، إلى الميكانيكية الخفية ، فيجد قوانين هذه الحركات ، ومن القوانين يرتفع إلى المبدأ الذي يوضحها . على أنه من الممكن أن تقطع هذه المراحل المختلفة دون أن يكون هنالك اكتشاف للعلاقات الرياضية : أي أن العلم كيفي بصورة محضة . وهذا العلم لا يكون علماً حقاً إلا عندما تفسر الميكانيكية والقوانين والمبدأ بعلاقات رياضية، لأن هذه العلاقات وحدها تساعد على الإيضاح الدقيق والتنبؤ المحكم . وهكذا أحيا الفكر الرياضي العلوم الفلكية والفزيائية في القرن السادس عشر .
علم الفلك ، كانت أعمال الفلكي كوبرنيك نهضة للفكر العلمي القديم ، ولذا تعتبر ثورة حديثة . فقد قبل العرف العام بالبديهة المباشرة القائلة بثبات الأرض ودوران الشمس والكواكب حولها . وكفل تعليم العلماء والفلاسفة والكنيسة بقاء هذه البديهية . ومن هنا نرى ﷺ جرأة الفكر الكوبرنيكي ﷺ ، التي لا تصدق وتنزع الأرض من أساسها وتلقي بها في السماء ﷺ .

ماهية الحركة الصليبية(لخ)
دكتور سعيد عبدالفتاح عاشور

أحوال الغرب الأوروبي عند بداية الحركة الصليبية:

اعتاد المؤرخون أن يبدءوا الكلام عن الحروب الصليبية بالإشارة إلى أحوال الشرق الأدنى في القرنين العاشر والحادى عشر، فيتعرضون للدولة العباسية أيام ضعفها حتى كان ظهور السلاجقة ثم ينتقلون إلى الصراع بين السلاجقة والبيزنطيين في آسيا الصغرى وكيف أدت استغاثة البيزنطيين بالغرب الأوروبى وبالبابوية عقب موقعة مانزكرت إلى إثارة الحرب الصليبية.

ومع اعترافنا بوجاهة اتخاذ أحوال الشرق الأدنى مدخلا للحروب الصليبية، إلا أننا نرى أن المدخل الطبيعي للموضوع يأتي من ناحية الغرب لا الشرق. حقيقة إن الاستغاثة ضد المسلمين أتت من الشرق ، ولكن البواعث التي دفعت الغرب الأوروبي إلى تلبية تلك الاستغاثة، والإسراع بالاستجابة لها والرد عليها رداً عمليا، هذه البواعث كلها غربية ولايمكن فهمها الا بالوقوف على أوضاع الغرب الأوروبي وقت قيام الحروب الصليبية. ولا أقل من إلقاء نظرة سريعة على غرب أوروبا في العصور الوسطى لنستطيع فهم البواعث التي حركت الحركة الصليبية.

أعقب سقوط الإمبراطورية الرومانية في غرب أوروبا على أيدى الجرمان سنة 476 فترة قائمة امتدت حتى القرن الحادي عشر، وأطلق بعض المؤرخين على تلك الفترة في التاريخ الأوروبي اسم ﷺ العصور المظلمة ﷺ. ولم تقتصر مظاهر التأخر والانحلال التي أصابت المجتمع الأوروبي في تلك الفترة على الانحلال السياسي، وإنما امتد التدهور إلى الجوانب الاجتماعية والثقافية والاقتصادية. وإذا كان غرب أوروبا قد شهد صحوة ملحوظة على أيام شارلمان في أواخر القرن الثامن وأوائل التاسع، فإن هذه الصحوة جاءت قصيرة العمر ولم تلبث جموع الفيكنج أن أخذت تنزح من الشمال لتغير على مواطن الحضارة وتدمرها في غرب أوروبا، في الوقت الذي أوغل الهتغاريون في وسط القارة حتى شرق ألمانيا، يخربون ويفسدون. وفي وسط تلك الازمات تحايل الغرب الأوروبي بالنظام الإقطاعي للحصول على قدر من الأمان والحماية، فانحلت السلطات المركزية منذ القرن التاسع، وتنازل الأباطرة والملوك عن كثير من حقوقهم وسلطاتهم لأمراء الإقطاع. ولكن إذا كان كبار الأمراء الإقطاعيين قد نجحوا في حماية رعاياهم من الهجمات الخارجية، فإن أولئك الرعايا دفعوا الثمن غالياً في ظل نظام اعتمد على الاقنان وعبيد الأرض وقام على أساس تحكم القوى في الضعيف.

ولم يكن في استطاعة البابوية والكنيسة الغربية أن تسهم بأي جهد لتعديل تلك الأوضاع، لأن الكنيسة نفسها التي ظلت منذ سقوط الامبراطورية الغربية في أواخر القرن الخامس تمثل أكبر قوة في المجتمع الغربي ـــ تعرضت هي الأخرى لموجة جارفة من الإنحلال والذبول في القرنين التاسع والعاشر، فجرف التيار الإقطاعي رجال الدين وتصدع سلطان البابوية، وانحط المستوى الخلقي لرجال الكنيسة(بر).

على أن تلك الغمة لم تلبث أن أخذت تنكشف في القرن الحادي عشر. ويميل بعض الباحثين إلى اعطاء سنة 1000 للميلاد أهمية خاصة في تاريخ أوروبا على أساس أن هذه السنة تمثل نقطة تحول كبرى في تاريخ غرب أوروبا(تر). ومع أننا لا نؤيد مبدأ اختيار سنة بعينها لتحديد بداية حركة حضارية في التاريخ، الا انه لا يمكننا ان نتجاهل الصحوة الكبرى التي تعرض لها غرب أوروبا منذ القرن الحادي عشر، وهي الصحوة التي

---

[1] دكتور سعيد عبدالفتاح عاشور تاريخ العلاقات بين الشرق والغرب في العصور الوسطى: الفصل الأول و الفصل الثاني

بيروت دار النهضة العربية للطباعة والنشر1976

[2]) سعيد عاشور : أوروبا العصور الوسطى ج 1 ص 341- 342.

[3]) archer: the Crusades, p.14

بلغت ذروتها في القرن الثاني عشر واستمرت بعد ذلك حتى نبعت منها النهضة الأوروبية في القرن الخامس عشر [1].

ويطلق المؤرخون على هذه الصحوة التي تعرض لها المجتمع الغربي منذ القرن الحادي عشر اسم ﷺ نهضة القرن الثاني عشر ﷺ. وليس هذا مجال الخوض في تفاصيل هذه النهضة، وإنما تكفي الاشارة إلى أنها مست جميع أركان الحياة في غرب أوروبا. ففي المجال السياسي بدأت أوروبا تشعر بنوع من الاستقرار بعد ان انتهت إغارات الفيكنج، فأخذ ملوك الغرب يسعون سعياً حثيثاً لتدعيم سلطانهم في بلادهم. وفي المجال الثقافي أخذ الأوروبيون يعملون في نهم لتحصيل أكبر قدر من العلوم والمعارف التي استقوها وترجموها عن الكتب العربية، وبالتالي فقد بدأ التطور الذي نبتت منه الجامعات لأول مره في غرب أوروبا. وفي المجال الاقتصادي ظهر نشاط المدن وبخاصة في شمال ايطاليا، وصحب هذا النشاط هجرة كثير من أقنان الأرض إلى المدن للعمل فيها مما أدى إلى تطور اجتماعي خطير [2].

ثم إن هذه الصحوة الكبرى التي تعرض لها المجتمع الأوروبي منذ القرن الحادي عشر كان لها أيضاً مظهرها الواضح في مجال الدين. ذلك أن الكنيسة تعرضت عندئذ لحركة إصلاح شاملة تعرف باسم الحركة الكلونية وقد بدأت هذه الحركة بقصد إصلاح الحياة الديرية في القرن العاشر، ولكن لم يلبث أن اتسع نطاقها في القرن الحادى عشر حتى أصبح هدفها الرئيسي إصلاح الكنيسة بوجه عام وعلاج الأمراض الخطيرة التي شكت منها الكنيسة عندئذ، وأهمها السيمونية وزواج رجال الدين والتقليد العلماني [3]. واذا كانت الكنيسة قد أفلحت في علاج السيمونية وزواج رجال الدين داخلياً عن طريق عدة مجامع عقدت في القرن الحادي عشر، فإن السعي لحل مشكلة التقليد العلماني أوقع الكنيسة في صراع عنيف مع السلطة العلمانية، وهو الصراع الذي نطلق عليه النزاع بين البابوية والإمبراطورية في العصور الوسطى [4]. وقد بدأت أولى حلقات هذا النزاع سنة 1076 ــــ أي قبل الحملة الصليبية الأولى بنحو عشرين عاماً ــــ واستمر بعد ذلك سنوات طويلة: وفيه حشدت كل من البابوية والإمبراطورية جميع قواها وإمكانياتها للتغلب على الطرف الآخر.

وخلاصة القول أن النهضة التي بدأت مظاهرها في غرب أوروبا في القرن الحادي عشر أمدت الغربيين بطاقة هائلة وأمدت الكنيسة بقوة جبارة كان لا بد من استنفادها. ولعل هذا مما دفع بعض المؤرخين إلى القول بأن النزاع بين البابوية والإمبراطورية إنما جاء وسيلة لاستنفاد الطاقة التي تزود بها المجتمع الغربي منذ القرن الحادي عشر. على أنه كان من المتعذر أن تستنفد هذه الطاقة كلها محلياً وفي صراع داخلي، وصار لابد من البحث عن منفس خارجي لتوجيه قدر من تلك الطاقة إليه. وعندئذ ظهرت فكرة الحرب الصليبية لتهيئ للغرب الأوروبي ميداناً واسعاً يستغل فيه نشاطه المكبوت وحماسته المنطلقة.

ماهية الحركة الصليبية

ولعل السؤال الذي يواجهنا بعد ذلك هو : ما المقصود بالحركة الصليبية؟ الواقع أن الإجابة على هذا السؤال تعددت بتعدد النوافذ التي اطل منها المؤرخون على الموضوع. فهناك من المؤرخين من نظر إلى الحروب الصليبية على انها حلقة من حلقات الصراع بين الشرق والغرب، وهو الصراع التقليدي القديم الذي ظهر بوضوح في النزاع بين الفرس واليونانيين ثم بين الفرس والروم. ومن الواضح أن هذا الصراع القديم بين الشرق والغرب لا يمكن ربطه بأي عامل ديني، حيث انه دار في عصور كان الشرق والغرب جميعاً وثنيين، وربما بدا من الأرجح ربطه بالعامل الحضاري بوصفه صراعاً بين حضارتين مختلفتين وعقليتين متباينتين

---

[1]) سعيد عاشور: النهظات الأوروبية ص 111-112.

[2]) سعيد عاشور : أوروبا العصور الوسطى ج 2 ص 92 وما بعدها.

[3]) Thompson : The Middle Ages, vol. 1, pp. 427-428.

[4]) سعيد عاشور : أوروبا العصور الوسطى ج 1 ص 345 وما بعدها.

وأسلوبين في الحياة متباعدين. ويرى أنصار هذا الرأي أن الصراع بين الشرق والغرب ظل كالبركان يهدأ حيناً ويثور أحياناً حتى كانت نهاية القرن الحادي عشر فاشتد غليانه وثورانه، وعندئذ وجد منفساً في الحرب الصليبية. وزاد من حدة ثوران البركان في تلك المدة أنه وجد سبباً جديداً قوياً للخلاف بين الشرق والغرب، وهو الخلاف الديني بين الإسلام والمسيحية.

وهناك فريق آخر من المؤرخين رأى أن الحركة الصليبية وما ارتبط بها من محاولات كبرى ومشاريع عديدة لغزو الوطن العربي ــ وبخاصة في الشرق الأدنى ــ ليست في حقيقة أمرها الا الحلقة الأخيرة في سلسلة الهجرات الكبرى التي صحبت سقوط الإمبراطورية الرومانية الغربية [لخ]. وذلك أن سقوط تلك الإمبراطورية سنة 476 أعقبته موجات من الهجرات التي قام بها المواطنون في بلاد الإمبراطورية الغربية. وقد تفاوتت هذه الهجرات في مداها الزمني وفي اتجاهاتها وأثرها، ولكنها كلها أتت نتيجة الشعور بالفزع والقلق الذي نجم عن سقوط الإمبراطورية ودخول عناصر جديدة من الجرمان داخل أراضيها. وكان الناس في غرب أوروبا في العصور الوسطى يتصورون الإمبراطورية في صورة دعامة كبرى لابد للعالم منها ولا حياة لهم بدونها، لأنها تعنى الاستقرار والنظام والأمن والحضارة. وفي ضوء هذه العقيدة يمكننا أن نفسر شعور الفزع والرعب والقلق الذي انتاب الناس عندما سقطت الإمبراطورية في الغرب، اذ رأو في ذلك نذيراً بنهاية العالم وفنائه وظنوا أن الساعة لا بد وأن اقتربت . وبالاضافة إلى ذلك فإنه يلاحظ أن سقوط الإمبراطورية الغربية جاء نتيجة تدفق جموع الجرمان وقبائلهم داخل أراضي الإمبراطورية، الأمر الذي ترتب عليه زعزعة أركان المجتمع الروماني القديم وقيام مجتمع جديد هو خليط من الرومان والجرمان. ولم يلبث الجرمان أن اعتنقوا المسيحية ، فأمدوا العالم الروماني بروح جديدة وحيوية دافقة ظهر أثرها في كثير من الهجرات التي اتجهت إلى شمال افريقية، وانجلترا وصقلية وجنوب إيطاليا. وينادي بعض الباحثين بأن الحركة الصليبية في حد ذاتها ليست إلا الحلقة الأخيرة في سلسلة الهجرات التي اعقبت سقوط الإمبراطورية الغربية في القرن الخامس.

وهناك فريق ثالث من المؤرخين يرى ان الحركة الصليبية ليست الا انطلاقة كبرى decumanus fluctus نتجت عن عملية الإحياء الديني التي بدأت في غرب أوروبا في القرن العاشر والتي بلغت أشدها في القرن الحادي عشر، كما سبق أن اشرنا ذلك أن حركة الاصلاح الكلونية كانت في حقيقة أمرها حركة إحياء ديني بكل معاني الكلمة، ترتب عليها عودة البابوية إلى سطوتها القديمة السابقة، وتحقيق نوع من الإشراف المركزي الدقيق على كافة الكنائس الغربية، وتقوية الجهاز الكنسي وتدعيمه، وربط أطرافه بالمركز الرئيسي في روما، ثم إثارة نوع من الحماسة الدينية بوجه عام في الغرب الأوروبي. ومهما يكن من أسباب الحرب بين البابوية والإمبراطورية وعنف تلك الحرب، فإن الاتجاه المتزن نادى دائماً بألا يحارب الأخ اخاه، ولذلك ظهر شعور قوى في القرن الحادي عشر بالرغبة في العثور على منفس خارجي تستهلك فيه تلك الطاقة الهائلة التي نجمت عن حركة الإحياء الديني في غرب أوروبا في القرنين العاشر والحادي عشر. وإذا كان الغربيون قد عرفوا الحج وزيارة الأماكن المقدسة بالشام منذ القرنين الرابع والخامس، إلا أن مشاريع الحج ظلت فردية، وإذا خرجت جماعة من غرب أوروبا للحج فإن عدد أفرادها كان لا يتجاوز غالباً أصابع اليد الواحدة[بر]. أما القرن الحادي عشر فقد عرف لأول مرة ظاهرة الحج بالجملة (en masse)، فكان يخرج للحج بضعة مئات تحت زعامة أسقف أو نبيل، ويتجهون سويا من غرب أوروبا في صورة مظاهرة دينية سلمية قاصدين الأراضي

---

[1] King : The Knights Hospitallers in the Holy Land ; p. 15.

[2] logra: Hist.des Crooisades, pp. 3-11.

المقدسة بالشام[1]. ومن أبرز هذه الجماعات الكبرى ، تلك التي خرجت من نورمنديا سنة 1064 بزعامة رئيس أساقفة مينز، ثم تلك التي خرجت بزعامة روبرت الأول أمير فلاندرز سنة 1089[2].

ويرى هذا الفريق من المؤرخين أن الحروب الصليبية التي بدات الدعوة لها سنة 1095 ليست الا استمراراً لحركة الحج الجماعي إلى بيت المقدس، مع حدوث تطور في الأسلوب ، وهو أن الحج الجماعي صار حربياً بعد أن كان سلمياً. ويدلل أصحاب هذه النظرية على رأيهم بأنه إذا كان عدد الحجاج الذين خرجوا سنة 1064 مع رئيس أساقفة مينز قد بلغوا سبعة آلاف حملوا معهم بعض الأسلحة للدفاع عن أرواحهم في الطريق، فهل هناك فارق بين ذلك الموكب وأية حملة صليبية تالية سوى في الأسلوب الذي اتبعه كل فريق في بلاد الشام؟ أما ذلك التطور في الأسلوب فمرجعه تلك الاخبار التي اخذت تصل إلى الغرب الأوروبي عن سوء معاملة الحجاج بعد استيلاء السلاجقة على بيت المقدس سنة 1071 ثم استيلائهم على أنطاكية سنة 1085 وطرد البيزنطيين منها، مما جعل الغرب يؤمن بأنه لا بد من استخدام القوة لتأمين عملية الحج إلى الشام[3].

وأخيراً فإن هناك رأى رابع أخذ به بعض الباحثين ورأى في الحروب الصليبية الوسيلة التي تحايل بها الغرب الأوروبي للخروج من أوضاع العصور الوسطى والانطلاق إلى حياة أوسع أفقاً. ذلك أن الغربيين ظلوا طوال العصور الوسطى يعيشون داخل دائرة معينة حددت أفقها الكنيسة تحديداً ضيقاً، وكان كل من يحاول الخروج على هذه الدائرة يتعرض لغضب الكنيسة وطرده من رحمتها، وبئس المصير. على ان الاتصالات التي تمت بين الغرب الأوروبي والمسلمين ـــ سواء المسلمين في الاندلس او في المشرق ـــ أظهرت للأوروبيين أن الحياة أوسع أفقاً مما يظنون، فأخذت نسبة كبيرة من الناس في غرب أوروبا تشعر بضيق الحياة وشدة وطأة الكنيسة ورجالها. وهكذا جاءت بشائر النهضة الأوروبية الوسيطة في القرن الحادي عشر مصحوبة برغبة الناس في التخلص من القيود المفروضة عليهم، وتطلعم إلى حياة أفضل. وكان من المتعذر في الظروف التي أحاطت بالناس في غرب أوروبا في ذلك الوقت تحقيق أمنيتهم إلا بالمشاركة في حركة ضخمة مثل الحركة الصليبية تدعوا لها البابوية وتؤيدها الكنيسة، وفي الوقت نفسه تمكنهم من الخروج إلى أرض الله الواسعة للوصول إلى حياة أفضل، وبعبارة أخرى فقد كانت الحروب الصليبية خير فرصة أتيحت للغربيين للجمع بين الخلاص في الدنيا والثواب في الآخرة.

هذه هي اهم النوافذ التي اطل منها الباحثون على الحروب الصليبية. ونستطيع نحن في ضوء الآراء السابقة وغيرها أن نعرف الحركة بأنها:

﴿ حركة كبرى نبعت من الغرب الأوروبي المسيحي في العصور الوسطى، واتخذت شكل هجوم حربي استعماري على بلاد المسلمين وبخاصة في الشرق الأدنى بقصد امتلاكها. وقد انبعثت هذه الحركة عن الأوضاع الفكرية والإجتماعية والإقتصادية والدينية التي سادت غرب أوروبا في القرن الحادي عسر، واتخذت من استغاثة المسيحيين في الشرق ضد المسلمين ستاراً دينياً للتعبير عن نفسها تعبيراً عملياً واسع النطاق﴾.

أدوار الحركة الصليبية ومداها الزمني:

جرى الوضع في كتب التاريخ على تحديد المدى الزمني للحركة الصليبية بين سنتي 1095، 1291. ولكن هذا التحديد في الواقع لا يعنى سوى الدور الحاسم التقليدي في تلك الحركة، وهو الدور الواقع بين الدعوة للحملة الصليبية الأولى وطرد الصليبيين نهائياً من بلاد الشام. وسنرى أن الحركة الصليبية بمعناها الواسع لها

---

[1] Setton: A Hist. of the Crusades, vol 1, p.76 (

[2] Cam. Med. Hist vol. 5, p. 269 (

[3] Setton : op. cit, vol. 1, p. 78 (

جذور ومقدمات سبقت سنة 1095 زمنياً، كما أن التيار الصليبي استمر بعد سقوط عكا سنة 1291، الأمر الذي ترتب عليه عدم توقف الحرب الصليبية طوال القرن الرابع عشر وشطر كبير من القرن الخامس عشر.

ومن هذا يبدو أن تحديد المدى الزمني للحركة الصليبية بين سنتي 1291،1095 إنما هو تحديد خاطئ لا يقوم على أساس سليم ولا يعتمد على دراسة الحركة الصليبية دراسة شاملة، وانما يكتفي بعلاج مبتور يشمل جزءا من تلك الحركة، لا يعبر عن جذورها وأصولها من ناحية ولا عن ذيولها من ناحية اخرى.

ومن ناحية أخرى يلاحظ عدم صحة ما جرى العرف عليه من تحديد الحملات الصليبية التي خرجت من الغرب إلى الشرق في المدة الواقعة بين نهاية القرن الحادي عشر ونهاية القرن الثالث عشر بثمان حملات. والواقع أنه غير معروف بالضبط لماذا فازت بعض الحملات بترقيم عددى في التاريخ دون البعض الآخر . منذ وصول الحملة الصليبية الأولى إلى الشام سنة 1098، لم يمر عام واحد دون مجئ جموع صليبية جديدة، وبعض هذه الجموع فاقت في كثرة أعدادها وفي اهمية ما حققته من نجاح الحملات الصليبية المألوفة التي فازت بأرقام في التاريخ ، ومع ذلك فإن معظم هذه الجموع او الحملات لم تمنح أرقاما تضفى عليها قسطا من الأهمية في التاريخ [1] .

أما الحملات الثمان التي فازت بأرقام عددية ميزتها في التاريخ، فقد اتجهت أربع منها نحو الشام (الأولى والثانية والثالثة والسادسة) واثنتان ضد مصر (الخامسة والسابعة) وواحدة ضد القسطنطينية (الرابعة)، واخرى نزلت بشمال افريقية (الثامنة). ولا يعرف على وجه التحديد السبب في تمييز هذه الحملات بإعطائها أرقاما عددية دون غيرها من الحملات، وإن كان يبدو أن السر في هذا التمييز إنما يرجع إلى ما حصلت عليه من شهرة بسبب ما حققته من نجاح في الأراضي المقدسة (مثل الحملة الأولى) أو ما كان لها من اتجاه خاص جديد غير مألوف في غيرها من الحملات الصليبية (الرابعة والخامسة)؛ أو لخروجها تحت زعامة كبار ملوك الغرب (الثانية والثالثة والسادسة والسابعة والثامنة).

- **بواعث الحركة الصليبية**

يتضح من تعريفنا للحركة الصليبية أن هذه الحركة حركتها بواعث حقيقية وأسباب قوية، انبعثت من صميم المجتمع الأوروبي الغربي. حقيقة ان الأباطرة البيزنطيين عندما تعرضوا لضغط السلاجقة وغزوهم لأراضي الإمراطورية استغاثوا بالبابوية وطلبوا النجدة العاجلة من الغرب الأوروبي؛ ولكن لو لم يكن لدى الغرب عندئذ أسباب قوية جعلته يتحرك لما لبى نداء الاستغاثة ولما استجاب لدعوة الامبراطورية البيزنطية في تلك السرعة والقوة.

وسنحاول في هذا الفصل أن نلقى نظرة سريعة على البواعث التي أدت بغرب أوروبا إلى القيام بحركة من أهم الحركات في تاريخ البشرية بوجه عام، وفي تاريخ العصور الوسطى على وجه التحديد.

الباعث الديني:

اعتاد مؤرخو المدرسة القديمة أن ينظروا إلى الحروب الصليبية من زاوية واحدة هي زاوية الدين، وأن يعالجوها علاجا مبتورا في ضوء العامل الديني وحده؛ متجاهلين ما فاضت به الحركة الصليبية من بواعث سياسية واقتصادية واجتماعية وحضارية. من ذلك أن ريان Riant عرف الحروب الصليبية بانها « حروب دينية استهدفت عن طريق مباشر أو غير مباشر الاستيلاء على الأراضي المقدسة بالشام» [2] .

حقيقة أن الحركة الصليبية لها في اسمها وطريقة الدعوة لها والروح التي كيفت بعض أحداثها ما يجعل الصفة الدينية واضحة فيها؛ ولكن ليس معنى ذلك أن التيار الديني هو المسؤول الوحيد عند إثارة تلك

---

1) Stevenson : the Crusaders in the East. P. 3.

2) Archives de l' Orient Latin, 1,Ps. 2, 22

الحركة والقوة الوحيدة الموجهة لها. وان المدقق في تاريخ الحروب الصليبية ليسترعى نظره أن الروح الصليبية ذاتها كثيراً ما فترت في بعض حلقاتها، وأن الباعث الديني كثيراً ما ذاب وسط التيارات السياسية والاقتصادية بوجه خاص [لخ].

وللوقوف على قيمة الباعث الديني في الحركة الصليبية يجدر بنا أن نتأمل أوضاع الحياة في الغرب الأوربي في العصور الوسطى، وما اعترى تلك الأوضاع من تطورات حتى أواخر القرن الحادي عشر، وذلك حتى لا تنزلق في الطريق نفسه الذي انزلق فيه كثير من المؤرخين السابقين؛ وهم الذين اعتادوا أن يستفتحوا كلامهم عن الحروب الصليبية بالمبالغة في سوء أحوال المسيحيين في البلاد الإسلامية في العصور الوسطى وما تعرضوا له من اضطهادات وحشية، وكيف أن كنائسهم خربت أديرتهم أغلقت وطقوسهم عطلت... فضلاً عما لاقاه حجاج بيت المقدس المسيحيين من عقبات وما تعرضوا له من معاملة سيئة من حكام البلاد الإسلامية التي مروا بها.

ومن الواضح أن هذا المدخل للحروب الصليبية مدخل مضلل بعيد عن الحقيقة والتاريخ، ليس فقط بسبب ما يشتمل عليه من مبالغات معظمها لا أساس له من الصحة؛ بل أيضاً لأن الدخول إلى تاريخ الحركة الصليبية من هذا الباب الوهمي كفيل بأن يصرف الباحث عن المدخل الحقيقي للموضوع. فالقول بأن الحروب الصليبية أتت رد فعل للإضطهاد الذي تعرض له المسيحيون ــ الشرقيون والغربيون ــ في البلدان الإسلامية، انما هو ادعاء باطل لا يتفق وروح الإسلام وطبيعة الدعوة إليه، وما أحاط به القرآن أهل الكتاب من رعاية وعناية، وما امر الله به محمداً عليه الصلاة والسلام من دعوتهم إلى دينه بالحكمة والموعظة الحسنة ﷺ فإن أسلموا فقد اهتدوا وإن تولوا فإنما عليك البلاغ، والله بصير بالعباد [بر].

ويثبت التاريخ أن المسيحيين عاشوا دائماً في كنف الدولة الإسلامية عيشة هادئة هانئة، تشهد عليها الرسالة التي بعث بها ثيودسيوس بطرق بيت المقدس سنة 869 إلى زميله إجناتيوس بطرق القسطنطينية، والتي امتدح فيها المسلمين وأثنى على قلوبهم الرحيمة وتسامحهم المطلق، حتى أنهم سمحوا للمسيحيين ببناء مزيدا من الكنائس دون أي تدخل في شئونهم الخاصة، وذكر بطرق بيت المقدس بالحرف الواحد في رسالته: ﷺ إن المسلمين قوم عادلون، ونحن لا نلقى منهم أي أذى أو تعنت ﷺ [تر]. حقيقة إن التاريخ يشير إلى تعرض المسيحيين أحياناً في بعض البلدان الإسلامية لنوع من الضغط أو الاضطهاد، ولكن هذه حالات فردية شذت عن القاعدة العامة التي حرص الإسلام دائماً عليها، وهي التسامح المطلق مع أهل الكتاب. وإذا كان بعض المؤلفين الأوروبيين قد تمسكوا بهذه الحالات الفردية وأرادوا أن يتخذوها دليلاً على تعسف حكام المسلمين مع المسيحيين في عصر الحروب الصليبية، فلعن هؤلاء الكتاب نسوا أو تناسوا ما صحب انتشار المسيحية ذاتها من اضطهادات ومجازر بدأت منذ القرن الرابع للميلاد واستمرت حتى نهاية العصور الوسطى. وحسبنا ما قام به خلفاء الإمبراطور قسطنطين الأول من اضطهادات لإرغام غير المسيحيين على اعتناق المسيحية، وما قام به شارلمان في القرن الثامن من فرض المسيحية على السكسون والبافاريين والآفار بحد السيف حتى أنه قتل من السكسون وحدهم في مذبحة فردن الشهيرة أكثر أربعة آلاف فرد جملة واحدة، وما ارتكبه الفرسان التيتون وفرسان منظمة السيف من وحشية وقسوة بالغة في محاولتهم نشر المسيحية في القرنين الثالث عشر والرابع عشر بين البروسيين واللتوانيين وغيرهم من الشعوب السلافية قرب شاطئ البحر البلطى [ير] هذا كله فضلا عما أتاه المبشرون الجزويت في القرن السابع عشر من عنف لنشر المسيحية في الهند [سم].

Iorga : Breve Hist. des Croisades pp. 1-2. ([1]

[2]) ﷺ وإن الذين أوتوا الكتاب من بعدهم لفي شك منه مريب. فلذلك فادع واستقم كما أمرت ولا تتبع أهوائهم، وقل آمنت بما أنزل الله من كتاب، وأمرت لأعتدل بينكم، الله ربنا وربكم، لنا أعمالنا ولكم أعمالكم، لا حجة بيننا وبينكم، الله يجمع بيننا وإليه المصير ﷺ.

Thompson : Economic and Social Hist. vol. p. 385 .([3]

[4]) . سعيد عاشور : أوروبا العصور الوسطى ج 1 ص194،39، 643-639

[5]) توماس أرنولد: الدعوة إلى الإسلام ص 31 .

ويضيف أحد كبار المؤرخين الأوروبيين إن حالات الاضطهاد الفردية التي تعرض لها المسيحيون في البلدان الإسلامية في الشرق الأدنى في القرن العاشر بالذات لا يصح أن تتخذ بأي حال سبباً حقيقياً للحركة الصليبية، لأن المسيحيين بوجه عام تمتعوا بقسط وافر من الحرية الدينية وغير الدينية في ظل الحكم الإسلامي فلم يسمح لهم فقط بالاحتفاظ بكنائسهم القديمة، وإنما سمح لهم أيضاً بتشييد كنائس وأديرة جديدة جمعوا في مكتباتها كتباً دينية متنوعة في اللاهوت.[1]

ومن الواضح أن مثل هذه الروح السامية التي عومل بها المسيحيون في البلدان الإسلامية لا ينتقص من قدرها إطلاقاً ما قام به رجل عرف بشذوذه ـــ مثل الخليفة الحاكم بأمر الله ـــ من تصرفات تجاه أهل الذمة. ولم يكد الحاكم يموت سنة 1021 الا وعاد المسيحيون في مصر والشام يحظون بما ألفوه دائماً من رحابة صدر الإسلام والمسلمين، كما عقد الصلح بين الدولتين الفاطمية والبيزنطية وصار البيزنطيون يشرفون على كنيسة القيامة في بيت المقدس، كما وفد الحجاج كعادتهم يزورون الأماكن المقدسة في أمن وسلام.[2]

وإذا كان دعاة الحروب الصليبية في أواخر القرن الحادي عشر قد دأبوا على الدعاية لحركتهم في غرب أوروبا عن طريق المناداة بأن أحوال المسيحيين في آسيا الصغرى والشام قد ساءت تحت حكم السلاجقة، فإن هناك أكثر من مؤرخ أوروبي مسيحي منصف قرروا في صراحة تامة أن السلاجقة لم يغيروا شيئاً من أوضاع المسيحين في الشرق، وأن المسيحيين الذين خضعوا لحكم السلاجقة صاروا أسعد حالا من إخوانهم الذين عاشوا في قلب الإمبراطورية البيزنطية ذاتها: «وأن ما اعترى المسيحيين في الشام وآسيا الصغرى من متاعب في ذلك العصر، إنما كان مرده الصراع بين السلاجقة والبيزنطيين لأنه لا يوجد أي دليل على قيام السلاجقة باضطهاد المسيحيين الخاضعين لهم».[3]

ولكن هل معنى كل ذلك أن الباعث الديني ليس له أى أثر في تحريك الحروب الصليبية ؟ وهل يفهم من كلامى السابق أن العامل الديني يصح إهماله تماماً عند الكلام عن القوى التي وجهت الحركة الصليبية منذ القرن الحادى عشر؟ الواقع أنني لم أقصد ذلك مطلقاً وإنما أردت أن أصحح اعتبارين طالما وقع فيهما كثيرون عند معالجة موضوع الحركة الصليبية. أما الإعتبار الأول فهو أنه ليس من الصواب إطلاقاً القول بان هناك اضطهاد فريد في نوعه حل بالمسيحيين في البلدان الإسلامية في الشرق الادنى في القرن الحادي عشر مما يصح أن يكون سبباً لاستثارة الغرب الأوروبي. وإذا كان بعض دعاة الحملة الصليبية الأولى ـــ وعلى رأسهم البابا أوروبان الثاني نفسه ـــ قد استغلوا فكرة الاضطهاد هذه للاستهلاك المحلى في الدعاية لمشروعهم في غرب أوروبا : فإن عامة الناس في مختلف بلدان الغرب الأوروبي لم يكن يهمهم كثيراً أمر إخوانهم المسيحيين الشرقيين في البلدان الإسلامية. والاعتبار الثاني هو انه لا صحة إطلاقا للفكرة الخياليةً التي ظلت سائدة أمدا طويلاً والتي صورت الصليبيين الذين أخذوا يفدون من غرب أوروبا إلى الشرق الأدنى منذ نهاية القرن الحادي عشر في صورة المسيحيين المخلصين الذين جرفهم شعور التقوى والورع إلى هجرة الوطن والأهل والحباب في سبيل تحقيق رسالة دينية سامية، وأنهم أعرضوا عن الدنيا ومتاعها من اجل غرض واحد هو خدمة الصليب والاستشهاد في سبيله.

حقيقة أن العصور الوسطى في الغرب الأوروبي عرفت في التاريخ باسم «عصور الايمان» ، وحقيقة اننا نسمع الكثير عن سلطان الكنيسة ورجالها على قلوب الناس في غرب أوروبا في تلك العصور: وحقيقة إن التاريخ يثبت أن الكنيسة الغربية ممثلة في شخص زعيمها البابا هي التي دعت للحرب الصليبية سنة 1095 وان هذه الدعوة ترتب عليها ما حدث من خروج الناس أفواجاً من غرب أوروبا قاصدين الشرق الادنى.

Vasiliev: byzantine empire,1,p.393 (1.

Setion: op cit, vol.1,p 74. (2

Thompson : Economic and Social History of the Middle Ages, vel. 1. p, 391. (3

أما عن البابوية فكانت قد بلغت في القرن الحادى عشر درجة خطيرة من القوة واتساع النفوذ، مما فتح أمامها آفاقا واسعة لتجعل سلطاتها عالمية، بمعنى أن يكون البابا ـــ بوصفه خليفة المسيح والقديس بطرس ـــ الزعيم الروحي لجميع المسيحيين في الشرق والغرب[1]. والمعروف أن البابوية ظلت دائماً ترغب في إخضاع الكنيسة الشرقية الأرثوذكسية لزعامتها، ولكن النزاع الذي استحكمت حلقاته بين الأباطرة البيزنطيين من ناحية والبابوية من ناحية أخرى جعل من المتعذر حتى ذلك الوقت القيام بمحاولة جدية لتوحيد الكنيستين الشرقية والغربية وإزالة ما بينهما من شقاق[2] وأخيرا جاء استنجاد الأباطرة البيزنطيين بالغرب الأوروبي ضد السلاجقة في القرن الحادي عشر ليتيح فرصة ذهبية للبابا للظهور في صورة الزعيم الأوحد للشعب المسيحي كافة في صراعه ضد المسلمين، ولمحاولة إدماج الكنيسة الشرقية في الكنيسة الغربية تحت زعامة خليفة القديس بطرس، على أن يتم ذلك كله تحت ستار نحاربة المسلمين وحماية البيزنطيين واسترداد الأراضي المقدسة في فلسطين[3].

هذا عن البابوية ، اما عن جمهرة الصليبيين الذين استجابوا لنداء البابوية وخرجوا قاصدين الشرق الأدنى ، فلم يكن الهدف الديني هو الباعث الرئيسي الذي دفع الغالبية العظمى منهم إلى المشاركة في الحركة الصليبية. وقد اعترف كثير من المؤرخين الأوروبيين الذين عالجوا هذا الموضوع بأن غالبية الصليبيين الغربيين الذين اسهموا في الحركة الصليبية تركوا بلادهم إما بدافع الفضول أو لتحقيق أطماع سياسية ، وإما للخلاص من حياة الفقر التي كانوا يحيونها في بلادهم في ظل النظام الإقطاعي، وإما للهرب من ديونهم الثقيلة أو محاولة تأجيل سدادها، وإما فرارا من العقوبات المفروضة على المذنبين منهم، وإما لتحقيق مكاسب سياسية واقتصادية في بلاد الشرق[4] . وأي وازع ديني كان عند ألوف الصليبيين الذين شاركوا في الحملة الصليبية الرابعة والذين اتجهوا نحو القسطنطينية ــ وهو البلد المسيحي الكبير ـــ لينهوا كنائسها، ويسرقوا أديرتها ويعتدوا على أهلها بالقتل والضرب وهم جميعاً إخوانهم في الدين؟ وهكذا يبدو أنه اذا أردنا أن نعرف الأسباب الحقيقية للحركة الصليبية، فعلينا بالبحث في الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية في غرب أوروبا في القرن الحادي عشر.

الباعث الاقتصادي:

أثبتت الأبحاث الحديثة قوة العامل الاقتصادي وأهميته في تحريك كثير من الهجرات والحروب الهامة في التاريخ. ونحن مع اعترافنا بوجود بواعث عديدة للحركة الصليبية، نميل إلى تأكيد أهمية العامل الاقتصادي بالذات في تلك الحركة.

ذلك أن جميع الوثائق المعاصرة تشير إلى سوء الأحوال الاقتصادية في غرب أوروبا ـــ بخاصة فرنسا ـــ في أواخر القرن الحادى عشر. فالمؤرخ المعاصر جيوبرت نوجنت Guibert Nogent يؤكد أن فرنسا بالذات كانت تعاني مجاعة شاملة قبيل الدعوة للحملة الصليبية الأولى، فندر وجود الغلال وارتفعت أثمانها ارتفاعاً فاحشاً مما ترتب عليه حدوث أزمة في الخبز. وفي ضوء هذه الحقيقة يمكننا أن نفسر لماذا كانت نسبة الصليبيين الفرنسيين المشتركين في الحملة الصليبية الأولى أكبر من الوافدين من أي بلد آخر في غرب أوروبا.

ومهما يقال من أن هذه الأزمة كانت مفتعلة، افتعلها التجار المستغلون ــ وجلهم من اليهود ـــ فالذي يهمنا هو أنه كانت هناك أزمة اقتصادية فعلاً في الغرب الأولى عند الدعوة للحملة الصليبية الأولى ، وأن هذه الأزمة

---

[1]) Vasiliev : op. cit., 11, p. 397.

[2]) سعيد عاشور : أوروبا العصور الوسطى ج 1 ص 152- 156' 436- 437.

[3]) Ostrogorsky : Hist. of Byzantine State, p. 320.

[4]) Thompson : op. cit., vol , 1, p. 302

ألجأت الناس إلى أكل الأعشاب والحشائش [لخ] . وزاد من سوء الأحوال الاقتصادية في الغرب الأوروبي في ذلك الوقت كثرة الحروب المحلية بين الأمراء الإقطاعيين، وهي الحروب التي لم تنجح الكنيسة أو الملوك في وقفها، مما أضر بالتجارة وطرقها والزراعة وحقولها أبلغ الضرر, وهكذا جاءت الحروب الصليبية لتفتح أمام أولئك الجوعى في غرب أوروبا باباً جديداً للهجرة، وطريقاً للخلاص من الأوضاع الاقتصادية الصعبة التي عاشوا فيها داخل أوطانهم.

ولم يكن عجباً أن ضمت الحملة الصليبية الاولى جموعاً غفيرة من المعدمين والفقراء والمساكين وطريدي القانون. وجميعهم كانوا يفكرون في بطونهم قبل أن يفكروا في دينهم، بدليل ما أتوه طوال طريقهم إلى القسطنطينية من أعمال العدوان والسلب والنهب ضد الشعوب المسيحية التي مروا بأراضيها، مما يتعارض مع أي وازع ديني.

ثم ان الباحث في تاريخ الحركة الصليبية يلحظ حماسة منقطعة النظير من جانب المدن التجارية ـــ في ايطاليا وغير ايطاليا من الغرب الأوروبي ـ للمساهمة في تلك الحركة ، سواء بعرض خدماتها لنقل الصليبيين عن طريق البحر إلى الشرق، او نقل المؤن والأسلحة وكافة الإمدادات إلى الصليبيين بالشام، أو مساعدة الصليبيين في الاستيلاء على الموانئ البحرية ببلاد الشام وتقديم المعونة البحرية للدفاع عن هذه الموانئ ضد هجمات الأساطيل الإسلامية. وهنا أيضاً نستطيع أن نقرر أن جمهوريات ايطاليا البحرية لم تكن مدفوعة إلى تقديم جميع تلك المساعدات للصليبيين بوازع ديني، وإنما جرت وراء مصالحها الاقتصادية الخاصة، ورأت في الحروب الصليبية فرصة طيبة يجب اقتناصها لتحقيق اكبر قسط من المكاسب الذاتية على حساب البابوية والكنيسة والصليبيين جميعاً [بر] . وسنرى في صفحات هذا الكتاب أن البندقية لم تتورع عن تضليل حملة صليبية كبرى، فوجهتها نحو غزو القسطنطينية ـ وهو البلد المسيحي الآمن ـ بدلاً من أن تتركها في طريقها الطبيعي المرسوم لها ضد المسلمين . وكان ذلك عندما رأت البندقية أن مصالحها المادية الصرفة تتطلب مهاجمة القسطنطينية وليس غزو مصر.

والواقع ان الصليبيين بالشام كانوا لا يمكنهم الاستغناء عن مساعدة أساطيل ﷺ الثلاثة الكبار ﷺــ البندقية وجنوا وبيزا ـــ حيث ان هذه الأساطيل قامت بدور فعال في ربط بلاد الشام الصليبية بالغرب الأوروبي. وإذا كانت هذه الجمهوريات الايطالية قد قدمت المساعدة المطلوبةللصليبيين، فانها لم تفعل ذلك إكراما للكنيسة وابتغاء لمرضاة الله، وانما مقابل معاهدات عقدتها مع القوى الصليبية بالشام وحصلت بمقتضاها على امتيازات اقتصادية هامة. ففي معظم موانئ الشام ومدنه الكبرى التي استولى عليها الصليبيون تمتعت المدن الايطالية التجارية بإعفاءات خاصة ، فضلا عن شارع وسوق وفندق وحمام ومخبز خاص بتجار المدينة الإيطالية التي قدمت خدماتها لحاكم الإمارة الصليبية التي يتبعها الميناء. ولم تلبث مرسيليا بجنوب فرنسا ان حذت حذو المدن الايطالية فحصلت على امتيازات كبيرة لتجارها في عديد المدن الصليبية بالشام، اذ منح الملك بلدوين الثاني ملك بيت المقدس تجار مرسيليا حياً خاصاً بهم في مدينة القدس ذاتها سنة 1117، ثم اعفاهم الملك فولك من الضرائب بعد ذلك، حتى لجأ الملك بلدوين الثالث سنة 1152 إلى منحهم امتيازات وإعفاءات من الضرائب في كافة الموانى الصليبية في فلسطين.

وهكذا اصطبغت الحركة الصليبية من أول أمرها بصبغة اقتصادية استغلالية واضحة. فكثير من المدن والجماعات والأفراد الذين أيدوا تلك الحركة وشاركوا فيها ونزحوا إلى الشرق، لم يفعلوا ذلك لخدمة الصليب وحرب المسلمين، وإنما جريا وراء المال وجمع الثروات وإقامة مستعمرات ومراكز ثابته لهم في قلب الوطن العربي، بغية استغلال موارده والمتاجرة فيها والحصول على اكبر قدر ممكن من الثروة. حقيقة ان الاستعمار بمعناه الحديث لم تتضح معالمه الا بعد الانقلاب الصناعي في القرن الثامن عشر، ولكن ليس معنى ذلك أن

Thompson : op. cit., 1, p. 392. (1

Heyd : Hist du Commerce, 1,pp. 131-133. (2

العالم لم يعرف الاستعمار منذ أيام الفينيقيين واليونانيين القدامى. وفي العصور الوسطى كانت الحروب الصليبية ﷺ أول تجربة في الاستعمار الغربي قامت بها الأمم الأوروبية خارج حدود بلادها لتحقيق مكاسب اقتصادية واسعة النطاقﷺ ؛ وذلك على قول أحد المؤرخين المحدثين[1] .

وليس أدل على سيطرة النزعة الاستعمارية الاستغلالية على عقول كثير ممن أسهموا في الحركة الصليبية مما نشأ من منازعات ومخاصمات، بل حروب أهلية بين الصليبيين بعضهم وبعض في بلاد الشام. وقد استمرت هذه الحروب وبخاصة بين الثلاثة الكبار ــ البندقية وجنوا وبيزا ــ في أشد الأوقات حرجا بالنسبة للصليبيين ؛ أي في النصف الأخير من القرن الثالث عشر عندما أخذت البقايا الصليبية بالشام تتساقط في أيدي المسلمين واحدة بعد أخرى.

وعبثاً ذهبت صيحات العقلاء من البابوات ورجال الدين وملوك قبرس ليوحد الصليبيون صفوفهم أمام الخطر الذي يوشك أن يعصف بهم جميعاً؛ فقد كانت المنافسات التجارية والخصومات المادية بين الصليبيين الاستعماريين بعضهم وبعض أعمق جذوراً وأقوى أثرا وأكثر نفعا من شعور الولاء للدين والكنيسة.

الباعث الاجتماعي:

تألف المجتمع الأوروبي في العصور الوسطى من ثلاث طبقات: طبقة رجال الدين ــ من الكنسيين والديريين ــ وطبقة المحاربين ــ من النبلاء والفرسان ــ وطبقة الفلاحين ــ من الاقنان ورقيق الارض. وكانت الطبقتان الأولتان اقلية تمثل في مجموعها الهيئة الحاكمة من وجهة النظر السياسية والارستقراطية السائدة من وجهة النظر الاجتماعية، في حين ظلت طبقة الفلاحين تمثل الغالبية المغلوبة على أمرها، والتي كان على أفرادها أن يعملوا ويشقوا ليسدوا حاجة الطبقتين الأولتين[2] .

والواقع أن آلاف الفلاحين عاشوا في غرب أوروبا عيشة منحطة في ظل نظام الضيعة، حيث شيدوا لأنفسهم أكواخ قذرة من جذوع الأشجار وفروعها غطيت سقوفها وأرضيتها بالطين والقش، دون أن تكون لها نوافذ أو بداخلها أثاث عدا صندوق صغير من الخشب وبعض الأدوات الفخارية والمعدنية البسيطة[3] . وكان معظم اولئك الفلاحين من العبيد والاقنان الذين ارتبطوا ارتباطا وراثيا بالأرض التي يعملون عليها، وقضوا حياتهم محرومين من أبسط مبادئ الحرية الشخصية، فكل ما يجمعه القن يعتبر ملكا خاصا للسيد الإقطاعي لأن القن محروم، حتى من الملكية الشخصية[4] .

ثم أولئك الفلاحين عاشوا مثقلين بمجموعة ضخمة من الالتزامات والخدنات، فكان عليهم أن يقدموا خدمات معينة للسيد الاقطاعي مثل فلاحة أرضه الخاصة، فضلا عن تسخيرهم في أعمال شاقة مثل إنشاء طريق أو حفر خندق أو اصلاح جسر. كذلك كان على الفلاحين دفع مقررات معينة مثل ضريبة الرأس التي يتعين على كل قن دفعها سنوياً رمزا لعبوديته، هذا عدا الضرائب المفروضة على ماشيته وما تنتجه أرضه من خضراوات[5] . فإذا أضفنا إلى ذلك الاحتكارات العديدة التي ألزم الفلاحون بقبولها، أدركنا مدى الهوان والذلة التي عاشت فيها غالبية الشعب الأوروبي في القرن الحادي عشر . فالسيد الاقطاعي صاحب الضيعة هو الذي يمتلك طاحونة وفرنا ومعصرة بل احيانا البئر الوحيد في الضيعة، وفي هذه الحالة يصبح كل قن ملزما بإحضار غلته إلى طاحونة السيد لطحنها، ويحمل خبزه إلى فرن السيد لخبزه، وكرومه وزيتونه وتفاحه إلى معصرة السيد لعصرها... كل ذلك مقابل أجور معينة يقدمها الأقنان والفلاحون لسيدهم الإقطاعي وهم

---

1) Thompson : Economic and Social Hist..1,p.397.

2) سعيد عاشور : أوروبا العصور الوسطى ج 2 ص 63.

3) Boissonade : life and work in med. Eurppe, p. 85.

4) سعيد عاشور : أوروبا العصور الوسطى ج 2 ص 77-79.

5) Heaton : Economic Hist. of, Europe, p. 95..

صاغرون. فإذا امتلك فلاح طاحونة يدوية أو غير ذلك من الأجهزة التي من حق السيد الإقطاعي وحده أن يحتكرها، صار ذلك جرما خطيراً يحاكم عليه[1].

وهكذا ظلت الغالبية العظمى من الناس في غرب أوروبا يحيون حياة شاقة مليئة بالذل والهوان. وكان ذلك في الوقت الذي علت الدعوة للحرب الصليبية، فوجدت تلك الألوف من البؤساء في الغرب الأوروبي فرصتها قد حانت للتخلص مما كانت ترسف فيه من ذل العيش ونكد النيا. ومهما يكن في الدعوة الجديدة من أخطار، فإن اخطارها هانت أمام الفاقة والهوان والذلة التي كتب على جمهرة العوام ان يعيشوا فيها في غرب أوروبا دون أمل في الخلاص. فإذا ماتوا في تلك الحرب الصليبية الجديدة فإن الموت كان أحب اليهم من حياة الجوع والذل والعبودية. وإن وصلوا إلى الأراضي المقدسة سالمين فإن حياتهم الجديدة لن تكون بأي حال أسوأ من حياتهم التي يحيونها فعلا في بلادهم الأصلية.

ومن هذا يبدو جليا أنه إذا كانت ألوف العامة من أهل غرب أوروبا قد اسهموا في الحركة الصليبية، فإنما دفعتهم إلى ذلك عوامل اجتماعية واقتصادية هامة، فوجدوا في تلك الحركة منفذا إلى حياة أفضل . ونستطيع ان نقرأنه لو تيسرت لتلك الجموع في بلادهم الاصلية حياة حرة وقدرا منسباً من كرامة العيش، لما غامروا بترك أوطانهم جريا وراء وعود خيالية أسرفت الكنيسة في تقديمها.

الباعث السياسي:

ولكن إذا كانت الفاقة والحرمان والذل والهوان هي التي دفعت الغالبية العظمى من الصليبيين إلى الترحيب بالدعوة الجديدة والمشاركة في الحركة الصليبية بحثا عن حياة أفضل، فما الدافع الذي دفع عددا لا بأس به من ملوك أوروبا وأمرائها وفرسانها إلى المشاركة في تلك الحركة ؟.

أما عن ملوك الغرب الذين شاركو في الحروب الصليبية مثل فردريك بربروسا وريتشارد قلب الأسد وفيليب أوغسطس وفردريك الثاني، فيثبت التاريخ أن معظمهم لم يخرج من بلاده لحرب المسلمين الا تحت ضغط البابوية وإلحاحها، بل تهديدها. وربما كان هذا الحكم بعيداً عن الصحة في حالة واحدة هي حالة لويس التاسع ملك فرنسا، الذي اشتهر بورعه وتقواه وتدينه حتى لقبه معاصروه بالقديس، والذي اراد ان يعبر عن حماسته الدينية تعبيرا عمليا بالمشاركة في الحركة الصليبية مشاركة فعالة. أما من عداه فإن تاريخ البابوية وتاريخ غرب أوروبا وتاريخ الحركة الصليبية يشهد على السفارات العديدة التي دأب البابوات على ارسالها بين حين وآخر إلى ملوك أوروبا يلحون عليهم في الخروج على رأسهم جيوشهم إلى الشرق لمحاربة المسلمين. وأن من يدرس تاريخ الغرب الأوروبي في تلك الفترة من العصور الوسطى يعرف جيدا مدى قوة البابوية وعظم سلطانها، وأن ملكا من ملوك الغرب كان لايستطيع أن يعصي لها أمرا أو يرد لها طلبا، والا تعرض للحرمان والطرد من الكنيسة ورحمتها، فلا يستطيع الاحتفاظ بعرشه او بولاء شعبه . وأبرز مثل لدينا الامبراطور فردريك الثاني الذي أخذ البابوات واحد بعد آخر يلحون عليه في الخروج على رأس حملة صليبية إلى الشرق ضد المسلمين. ولم يجد الامبراطور دافعا يدفعه للقيام بتلك الخطوة فظل يماطل مرة بعد أخرى والبابوية تتوعد وتهدد حتى أصدرت ضده قرار الحرمان؛ وعندئذ خرج الامبراطور ـ مكرها لا بطل ـــ على رأس فئة قليلة من رجاله قاصدا الشام، وبادر بمجرد وصوله إلى الاتصال بالسلطان الكامل الأيوبي ليشرح له موقفه وأنه ﷺ ماله غرض في القدس ولاغيره وانما قصد حفظ ناموسه عند الفرنجﷺ[2] .

هذا عن الملوك ، اما الأمراء الذين أسهموا في الحركة الصليبية، فمعظمهم كان يجري وراء أطماع سياسية لم يستطيعوا إخفاءها قبل وصولهم إلى الشام وبعد استقرارهم فيها. والمعروف أن النظام الإقطاعي ارتبط دائما بالأرض، وبقدر ما يكون الإقطاع كبيراً والأرض واسعة بقدر ما تكون مكانة الأمير سامية في المجتمع. وفي ظل هذا النظام كانت المشكلة الكبرى التي أن تواجه الأمير أو الفارس هي عدم وجود إقطاع أو أرض له، مما يجعله عديم الأهمية مسلوب النفوذ. وقد أدت طبيعة النظام الإقطاعي في الغرب الأوروبي إلى

---

[1]) Painter : Med. Society, p. 51.

[2]) المقريزي : السلوك ج 1 ص 230

وجود عدد كبير من الفرسان والأمراء بدون أرض، لأنه من القواعد الأساسية في هذا النظام أن الإبن الأكبر وحده الذي يرث الإقطاع، فإذا مات صاحب الإقطاع انتقل الإقطاع بأكمله إلى أكبر أبنائه [1]. ومن الواضح أن هذا المبدأ يعني بقاء بقية الأبناء بدون أرض، وهو وضع ممقوت في المجتمع الإقطاعي؛ الأمر الذي جعل الفرسان والأمراء المحرومين من الأرض يتحايلون للتغلب على هذه العقبة عن طريق الزواج من وريثة إقطاع أو الالتجاء إلى العدوان والحرب للحصول على إقطاع. وكان أن ظهرت الحركة الصليبية لتفتح بابا جديداً أمام ذلك النفر من الأمراء والفرسان المحرومين من الأرض في غرب أوروبا، فلبوا نداء البابوية وأسرعوا إلى المساهمة في تلك الحركة لعلهم ينجحون في تأسيس إمارات لأنفسهم في الشرق تعوضهم عما فاتهم في الغرب. حتى أولئك الأمراء الذين كانت لهم إقطاعاتهم وأراضيهم في بلادهم الأصلية، وجدوا في المشاركة في الحركة الصليبية فرصة طيبة لتحقيق مجد أكبر والحصول على جاه أعظم.

ولا أدل على تغلب النزعة السياسية عند الأمراء الغربيين الذين أسهموا في الحركة الصليبية من الخلافات التي كثيراً ما دبت بينهم وبين بعض، مما أنزل بالغ الضرر بالصالح الصليبي. وسنرى بين صفحات هذا الكتاب كيف أن أمراء الحملة الصليبية الأولى أخذوا يقسمون الغنيمة وهم في طريقهم إلى الشام، أي قبل أن يستولوا على الغنيمة فعلا، وكيف استحكم النزاع فيما بينهم أمام أنطاكية من أجل رغبة كل منهم في الفوز بها، وكيف أن من استطاع منهم أن يحقق لنفسه كسباً في الطريق قنع بذلك الكسب وتخلى عن مشاركة اخوانه الصليبيين في الزحف على بيت المقدس، وهو الهدف الأساسي للحملة. كذلك سنرى أن الصليبيين بعد أن استقروا في بلاد الشام كثيراً ما دب الخلاف فيما بينهم حول حكم إمارة أو الفوز بمدينة، وعبثاً حاولت البابوية أن تتدخل لفض بعض تلك المشاكل وتذكر الأمراء الصليبيين بالشام أن المسلمين يحيطون بهم، وأن الواجب يستدعى تضامنهم لدفع الخطر عن انفسهم. ولكن تلك الصيحات ذهبت مع الريح لأن هدف الأمراء كان ذاتيا سياسياً، ولم يكن يهمهم كثيراً رضاء البابا أو سخطه. بل إن بعض الأمراء الصليبيين بالشام لم يحجموا ـ كما سنرى ـ عن محالفة القوى الإسلامية المجاورة ضد إخوانهم الصليبيين، مما يدل على ان الوازع الديني كثيراً ما ضعف عند اولئك الأمراء امام مصالحهم السياسية.

يضاف إلى ذلك كله عامل آخر شجع كثيراً من فرسان الغرب الأوروبي على المشاركة في الحركة الصليبية. ذلك أنه من المعروف أن النظام الإقطاعي ارتبط ارتباطاً وثيقاً بالفروسية والحرب واظهار الشجاعة، وأن حياة السلم كانت تعنى البطالة بالنسبة لمحاربين محترفين لا عمل لهم الا القتال والحرب. وعندما كثرت الحروب الإقطاعية وهددت المجتمع الغربي تهديداً خطيراً، تدخلات البابوية ونادت بما يعرف باسم ﷺ هدنة الله ﷺ وهي أوقات معلومة يحرم فيها القتال. وعندئذ بحث الفرسان الغربيون عن ميادين جديدة يستعرضون فيها عضلاتهم، فابتكروا المبارزة. ولكن المبارزات بين الفرسان كانت تتم بطريقة تمثيلية استعراضية استهدفت إظهار أكبر قسط من المهارة بأقل قدر من الإصابات وإراقة الدماء [2]. لذلك لم يقنع الفرسان بتلك الوسيلة، حتى إذا ما ظهرت الدعوة الصليبية فتحت أمامهم باباً واسعاً لإظهار شجاعتهم والتعبير عن مواهبهم الحربية، بغض النظر عما في المشاركة في تلك الحركة الجديدة من سعى مشكور وذنب مغفور.

---

[1]) سعيد عاشور: أوروبا العصور الوسطى ج 2 ص 49.

[2] سعيد عاشور: أوروبا العصور الوسطى ج2 ص 68.

الحضارة الغربية :حضارة التقنية والمعلومات
صالح خليل أبوأصبع

تمثل الحضارة الغربية نموذجا للتطور التاريخي لإنجازات البشرية . واذا كانت الحضارة الغربية قد استطاعت تحقيق إنجازاتها بعد مسيرة طويلة من المعاناة والنضال الاجتماعي والسياسي والحروب واستغلال ثروات الشعوب وإستعمارها، الا أنه لا يمكننا غض الطرف عن أن هذه الإنجازات التي تحققت ما كان لها أن تتم لولا اعتمادها على إنجاز تراكم الحضارات السابقة مثل الحضارات اليونانية والرومانية والاسلامية، وما كان لها أن تنجز لو لم تترسخ مفاهيم الحرية والديموقراطية التي ساعدت هذه المجتمعات على تأسيس نظم سياسية جديدة هزت دعائم سلطة الكنيسة والاقطاع، وأطلقت الحرية والعنان للفكر الانساني ليبدع ويجرب ويبتكر. ومعها تدعمت فكرة الحرية الشخصية وبرزت أفكار سياسية هامة مثل فكرة العقد الاجتماعي والفصل بين الدين والدولة ونشوء القوميات والفكر الاشتراكي، ومنذ بدء عصر النهضة الذي شهد إحياء للتراث اليوناني والروماني وشهد العالم بداية اختراعات هامة مثل الطباعة التي أسهمت في التأثير على بنيان المجتمعات الغربية الثقافية والاجتماعية. وكذلك تم اكتشاف القوة البخارية وتتابعت الاكتشافات والاختراعات الهامة التي بلغت ذروتها في القرن التاسع عشر، لنجد أن هذا القرن شهد اكتشاف الكهرباء واختراع البرق والهاتف والسينما وتطوير آلات الطباعة وصناعة الورق، وتطورت وسائل المواصلات البخارية مثل القطارات والسفن ، وبدأت في هذا القرن تظهر الصناعات الكبيرة في المدن والتي ساهمت في صنع المجتمعات المدنية وبحلول القرن العشرين شهد العالم إنجازات لم تشهد البشرية لها مثيلا في جميع المجالات وهذه الإنجازات من اكتشافات واختراقات علمية شملت مجالات عديدة في مجال الصحة تم اكتشاف العديد من الامراض وأمصالها وعلاجها، وفي مجال التعليم تم التوسع في التعليم الاساسي والجامعي والتخصصات الدقيقة، وفي مجال الثقافة انتشرت الثقافة الجماهيرية عبر وسائل الاتصال الجماهيري من صحافة واذاعة وتلفزيون وسينما واسطوانات وغيرها، وفي مجال الاتصالات تم اختراع التلكس والفاكس والتقدم الهائل في امكانيات استخدام الهاتف، وفي مجال المواصلات تم اختراع السيارات والطائرات والقطارات الكهربائية والسفن العملاقة الخ، وفي المجال العسكري تم اختراع الصواريخ والرادار، والقنبلة الذرية والهيدروجينية، وفي مجال المعلومات تم اختراع الكمبيوتر.

وتعيش البشرية في القرن الحادي والعشرين متنعمة بوسائل تسهل حياتها وتجعلها رغدة، ومع ذلك فإن هذه الحياة الرغدة التي يمكن للمرء ان يعيشها لا تخلو من سلبيات تؤثر على الانسان وثقافته وبيئته .

★ **ايجابيات الحضارة الغربية المعاصرة :-**

يمكننا ان ندرج أهم الإنجازات التي حققتها الحضارة الغربية للبشرية التي تتمثل بما يلي:

1- التقدم الهائل في مجال الطب والدواء مما أدى الى القضاء على بعض الامراض السارية واكتشاف أمراض عديدة والادوية الشافية لها والمعدات الطبية اللازمة للعمليات الجراحية الدقيقة.

2- التقدم في اختراع وسائل المواصلات والمريحة والسريعة من سيارات وقطارات وطائرات وسفن والتي عززت راحة الناس وساعدت على تسهيل حياتهم لنقل البشر ونقل البضائع بتكلفة اقل وسرعة اكبر وتفاعلهم وسرعة انتقال وسائل الانصال المطبوعة .

3- التقدم في مجال الزراعة والثروة الحيوانية والسمكية خصوصا في مجال الهندسة الزراعية باختراع التراكتورات والحصادات وغيرها، وكذلك في مجال الاسمدة والادوية الزراعية وطرق الري، وصيد السمك، وتربية الحيوانات واستغلال المحيطات وهذه كلها ساعدت في وفرة الانتاج وتحسين نوعية المنتجات والتي تسهم في حل مشكلة الغذاء مع تفاقم مشكلة زيادة السكان ومحدودية الموارد في العالم .

4- التقدم في مجال الاتصالات والتي تعززت باستخدام الاقمار الاصطناعية والهواتف والفاكس والتلكس واستخدام الموديم مما يسهل حياة الناس وتعاملاتهم التجارية والعلمية والسياسية والاجتماعية والثقافية.

5- التطور الهائل في مجال الاتصال الجماهيري باختراع السينما والراديو والتلفزيون ، والتطور الهائل في الطباعة التي أسهمت في انتشار الكتاب والجريدة والمجلة، وهذا كله أدى إلى زيادة الوعي في المجتمعات المختلفة، وإلى زيادة التفاهم والتفاعل بين الثقافات المختلفة وانتشار الفنون على مستوى جماهيري لتصنع ما يعرف بالثقافة الجماهيرية.

6- اختراع الكمبيوتر وامكانياته الهائلة في خدمة المعلومات وخصوصا باستخدام الإنترنت.

7- اكتشاف واستغلال مصادر الطاقة المتنوعة مثل النفط والفحم الحجري، والطاقة الذرية والطاقة الشمسية وطاقة الرياح، والامواج والتي تسهل حياة الانسان.

8- انتشار مفاهيم الحرية والديمقراطية في المجتمعات والتي عززت حرية الانسان وكرست مفهوم المجتمع المدني.

9- حصول شعوب عديدة على استقلالها السياسي في افريقيا واسيا وأمريكا الجنوبية وحرص هذه الدول الناشئة بتأكيد سيادتها وهويتها باستخدام وسائل الآتصال الجماهيري:إذاعة وجريدة وتلفزيون.

★ **سلبيات الحضارة الغربية:-**

سوف نتعرف على جوانب الوجه السلبي للحضارة الغربية المعاصرة، ولا شك أنه على الرغم من وجود الجوانب الايجابية لمظاهر الحضارة الغربية وتاثيرهما على تقدم الانسان ورفاهيته ، الا انه يمكننا رصد بعضل المظاهر السلبية التي خلفتها هذه الحضارة على البشرية.

1- سباق التسلح سواء اكان ذلك على مستوى السلاح التقليدي، او الاسلحة النووية او البيولوجية وجميع شكال اسلحة الدمار الشامل، التي تهدد البشرية وتستنزف طاقاتها اذ تصرف مئات المليارات على التسلح ومشاريع حرب النجوم والتي كانت كفيلة بتحقيق الرخاء البشري ، وما يرافق ذلك من حملات إعلامية محمومة.

2- الاعتداء على البيئة وباتت الاخطار التي تهدد البيئة لا تقتصر على الارض والبحر فحسب بل وتعدى ذلك الى طبقات الجو وخير مثال على ذلك الثقب في طبقة الاوزون ، واستخدام الاتصال الجماهيري لتوعية الناس في الحفاظ على البيئة فيما صار يعرف بالإعلام البيئي .

3- ازدياد العنف والجريمة المنظمة في العالم ودور الاتصال الجماهيري في ذلك وخصوصا تأثير التلفزيون في هذا المجال.

4- انتشار ظاهرة الارهاب الدولي بشقيه ارهاب الدول الكبرى للدول الصغرى، وارهاب المنظمات الاجتماعية والسياسية، ودور واستخدام الاتصال الجماهيري لخدمة أهدافها .

5- التأثير على النظم الاجتماعية التقليدية ومن ابرز مظاهره تفكك نظام الاسرة التقليدي في الغرب، وبدء تحلل نظام الاسرة الممتدة والعشائرية في كثير من دول العالم الثالث.

6- في التأثير على الانسان الفرد بزيادة أشكال التوتر الذهني والنفسي وظهور حالات الاغتراب.

7- ارتفاع نسبة الزيادة السنوية للسكان في العالم وتضاعف عدد سكان العالم خلال أقل من نصف قرن مع محدودية موارد العالم الطبيعية .

8- انتشار البطالة وارتفاع مستويات التضخم مما اصبح يؤثر على مستوى حياة الناس.

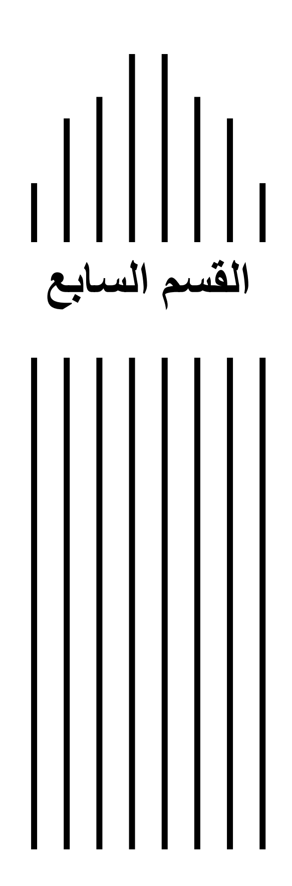
9- دور الاتصال الجماهيري في نشوء المجتمع الاستهلاكي ، الذي صار يخلق حاجات غير ضرورية للناس.

10- تأثير الاتصال الجماهيري في اندحار الثقافات الشعبية والثقافة الراقية لحساب الثقافة الجماهيرية.

11- خضوع الانسان للرقابة والسيطرة والتحكم بمصيره من قبل الانظمة السياسية.

12- ازدياد الفجوة بين الدول الغنية والفقيرة او ما يعرف بالشمال والجنوب وذلك من حيث التكنولوجيا والتعليم والمعرفة ومستوى الحياة.

13- تبعية دول العالم الثالث للدول الغربية اقتصاديا وعلميا وثقافيا واعلاميا .



القسم السابع

النهضة العربية الحديثة

	الفكر العربي الحديث: أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي	رئيف خوري
	فكرة التقدم عند المفكرين العرب في القرن التاسع عشر	فهمي جدعان
	النهضة العربية	علي المحافظة
	محمد عابد الجابري والمشروع النهضوي العربي	صالح أبو إصبع

الفكر العربي الحديث:
أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي[1]
رئيف خوري

- دروس في الفكر والإصلاح.

إن بين الاستبداد والعمل حرباً دائمة وطراداً مستمراً، يسعى العلماء في نشر العلم ويجتهد المستبد في إطفاء نوره. والطرفان يتجاذبان العوام. ومن هم العوام؟ هم الذين إذا جهلوا خافوا وإذا خافوا استسلموا. وهم الذين متى علموا قالوا ومتى قالوا فعلوا.... ..... (عبد الرحمن الكواكبي).

ولكن ما هي الدروس الأساسية التي قبسها أدباؤنا ومفكرونا من فرنسا الثائرة وأعلام مفكريها الثوريين؟ يبدو أن هذا هو المحور الذي يدور عليه كتابنا. وليس من ريب أن أدباءنا ومفكرينا اتجهوا بقلوبهم وعقولهم شطر فرنسا الثورية، كانوا يرمون إلى دروس ومبادئ يتعلمونها، لا إلى تأييد دولة في غرض من أغراضها الخاصة.

إلى النثر. ومع ذلك فللثورة الفرنسية ومفكريها إصداء ظاهرة في شعرنا وشعرائنا. وقد أثبتنا لأحمد شوقي، في صدر من هذا الكتاب، أبياته القافية الرائعة التي غنى بها الثورة السورية، عائداً بالذكرى إلى الثورة الفرنسية. ولحافظ إبراهيم أبيات يحي بها ذكرى الانقلاب العثماني ويتذكر الثورة الفرنسية، وسيأتي نص الأبيات في فصل آت. وإذا رجع القارئ إلى باب« نصوص مختارة» وجد في خاتمتها قطوفاً لطائفة من شعرائنا، وأحس بصلة تربط هذا الشعر بالثورة الفرنسية ومفكريها السابقين.

الفكر العربي الحديث

أما أول هذه الدروس التي تعلموها فهو فكرة الثورة نفسها. لقد رأوا أن حياة الأمم ربما اعترتها المفاسد والظلامات في شؤون الحكومة والسياسة والاجتماع والاقتصاد، ورأوا أن الإصلاح ربما أصبح غير ممكن عن طريق الاقناع والتسوية السلمية فآمنوا بوجوب الثورة في بعض الأحوال، ورأوا، بناء على الإنقلاب الفرنسي العظيم، أن الثورة إذا أجيدت وكانت في موضعها، أتت بخير كثير، بل خلقت الأمة والبلاد خلقاً جديداً.

وأننا لنجد هذا الخط من التفكير شديد الوضوح والجلاء عند أمين الريحاني، ولكنه ملموس عند مفكرينا وأدبائنا الأحرار جميعهم. يقول الريحاني، في رسالة وجهها إلى نفسه، على لسان صديق:« من الحقائق الرائعة: أن الثورة للأمة كالحمام للإنسان تنبه في الدم وتوقظ النشاط، ناهيك بالنظافة. فالخمود الملازم لحكومات الشرق كلها، والفساد الذي اعتراها، والأقذار التي تراكمت عليها لا يزيلها غير الحمام، حمام الثورة الغالي.»

ويقول ملتفتاً إلى الثورة الفرنسية:« في الأمة الفرنسية، من نتائج الثورة العظيمة ما تبقى آثاره بادية حية نامية في ترقي الأمم والناس.»

وقد ذهب أدباؤنا ومفكرونا في تبرير الثورة إلى شبيه بما ذهب إليه الأدباء والمفكرين الفرنسيون، فأعلنوا أن السلطة والسيادة هما للأمة والشعب، وأن الهيئة الحاكمة ليست إلا لخدمة الأمة والشعب، وهي مسؤولة امامهما فإذا هي اساءت التصرف حقت محاسبتها، فإذا هي اصرت وعاندت جازت إزالتها بقوة السلاح.

ولنذهب على أمين الريحاني، مرة أخرى، فنقرأ:« الحكومة للرعية، لا الرعية للحكومة »؛ «وأول دلائل الحياة الحرة الراقية أن يتمتع أفراد الأمة على السواء بالحقوق الطبيعية، فيسعون دائماً في تعزيزها وينهضون للدفاع عنها عندما تقيد أو تمتهن.

---

[1] رئيف خوري الفكر العربي الحديث أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي بيروت، منشورات «دار المكشوف» 1943، ص. ص 114 – 136.

ومن أكبر دعائم الحكومات الحرة المستقلة قانون يكفل لشعبها هذه الحقوق الأولية ويوجب عليهم الدفاع عنها يوم ينهض عليها الظالمون ويحاولون قتلها. (لخ)

ولما كان الريحاني يحاول أن يقيم لنفسه تفكيراً متسلسلاً في موضوع الثورة، من الوجهة النظرية، فقد انتقل من ميدان السياسة والاجتماع إلى ميدان الحياة كلها، والطبيعة كلها، شأن المفكرين الفرنسيين، فرأى هنا وهناك شواهد على روح الثورة وفعل الثورة، وانتهى عند هذه القاعدةﷺ ازرع العاصفة تحصد القاصفةﷺ؛ﷺ إن روح الثورة حية عاملة في دوائر الحياة كلهاﷺ

وما لبث أن عرض لأدبائنا ومفكرينا السؤال التالي: إن الثورة لا بد لها من عنف وتدمير وسفك دم، فهل يجوز ذلك؟ هل توازي الفوائد المرجوة من الثورة ما يرافقها من أعمال القسوة والتقتيل والتخريب؟

غني عن البيان أن الثورة لم تكن في نظر مفكرينا لهواً ولعباً يصح أن تقدم عليها الأمة أو هيئة من الشعب إقداماً أعمى أو أرعن. بل من المقرر أن مفكرينا، جميعهم، كانوا يتمنون تلافي الثورة بإصلاح عن طريق الاقناع والتسوية السلمية، وذلك رأيناهم، في برهة النشوة والاغتباط بالانقلاب العثماني سنة 1908، يجعلون من مميزاته سرعته، وحقنه للدماء وإمساكه للأرواح. ويلاحظ أن كلمة ثورة، بمعناها الحديث، مستجدة في اللغة العربية. أما التسمية القديمة فهي الفتنة، وقد تركها مفكرونا الحديثون لتسمية النزاعات الداخلية المسلحة، التي يصطدم فيها فريق بفريق سفهاً وتعصباً وهوساً، عن غير مبدأ ولا فكرة ولا طلب إصلاح أو حق. ومفهوم أن أصحاب الأغراض يخلطون بين الثورة والفتنة، وقل إن قامت ثورة لم يقم من شنع عليها بأنها فتنة وفوضى. وﷺدائرة المعارفﷺ البستانية في الفصل الذي عقدته عن روسو تدعو الثورة الفرنسيةﷺ الفتنة العظمى المشهورةﷺ، كما أن نوفل الطرابلسي في كتابهﷺ سياحة المعارفﷺ يدعوها ﷺالفتنةﷺ أيضاً، ونعتقد أن للمناخ العقلي الحميدي، يداً في ذلك مباشرة أو غير مباشرة.

نريد بهذا أن نمهد للقول: إن مفكرينا الأحرار كانوا يفرقون بين الثورة والفتنة من جهة، وكانو من جهة ثانية لا يجيزون الثورة إلا إذا لمن يكن سبيل غير سبيلها. وقد تقرر لديهم، بناء على شواهد في مقدمتها للثورة الفرنسية، إن الانقلابات الضرورية التي تستدعي تخلياً عن امتيازات بطل وجه الحق فيها، وتستهدف تبديل وضع راهن، وترمي إلى أحداث تحويل جديد في مجاري الحياة، لا تقع، أو قل أن تقع سلمية بقوة الاقناع والاقتناع وحدها. ولنقرأ ما يقوله جمال الدين الأفغاني في هذا الصدد: ﷺوالتاريخ لم ينقل لنا أن ملكاً أو أميراً أو دخيلاً بقوته على شعب يرضى عن طيب خاطر أن يبقى مالكاً وأمته هي المالكة فعلاً، لإدراة شؤونها وزمام أمورها على مطلق المعنىﷺ؛ﷺ إذا صح أن من الأشياء ما ليس يوهب، فأهم هذه الأشياء الحرية والاستقلال) .ﷺ

وهنا نفضي إلى القول: أن مفكرينا الأحرار، الذين فرقوا بين الثورة والفتنة، ورأو أحوالاً يصبح فيها التبديل والتحويل ضرورياً، وأدركوا أن أصحاب الامتيازات وأنصار الوضع الراهن، لهم منطق يبتعد بهم عن فهم منطق طلاب الانقلاب ومريدي الإصلاح،(بحيث يتعذر الحل السلمي الناجح)، رأوا عند ذاك أن الثورة ضرورة واجبة. ولما كانت واجبة كان لا بد من قبول كل ما يرافق طبيعتها، اعتقاداً بأن ذلك مغرم لا مفر منه لمغنم مرغوب فيه. وهكذا أجاب أدباؤنا ومفكرونا عن السؤال الذي عرض لهم فيما يتعلق بعنف الثورات وقسوتها بما يلي : ﷺ إن التنديد برجال الثورة والاستياء من النهضة بجملتها والنفور من هولها والفرار من نارها المحرقة المنيرة... ذنوب لا تغتفر للمؤرخ إذا اقترفها. فالطفل يولد في الألم والعذاب، والجمهوريات تنشأ في الثورات والحروب، والأم تتألم ساعة الولادة وكذلك الأمة .ﷺ

والذي يستفاد من إحدى كلمات أديب اسحق أنه لا يحمل الثوار تبعة أعمال العنف التي ترافق الثورات، بل هو يرى أن ما يأتيه الثائرون ليس سوى رد على فعل سبق، ويخاطب الجماهير الهائجة بقوله: ﷺ ما أنتم بأصحاب الثورة، وإنما أصحابها الذين يوجبونها بما يظلمون! ﷺ

---

[1] تذكر هذه الكلمات بما أذاعته الثورة الفرنسية سنة 1793: متى خرقت الحكومة حقوق الشعب أصبحت الثورة حقاً مقدساً للشعب، واصبحت لكل هيئة منه واجباً لا مناص منه.

ولكن مسالة أخرى عرضت لأدبائنا ومفكرينا فيما يتعلق بقضية الثورة، وكان أهم ما أحدث هذه المسألة وقوع الانقلاب العثماني وإعلان الدستور وانطلاق موجة من الحماسة والفرح أسفرت بعد قليل عن فتور وانقباض. لقد سدد الانقلاب العثماني ضربة إلى سلطة مطلقة هي سلطة عبد الحميد. ولقد صك دستوراً ديموقراطياً يعترف ﷺ بحقوق الإنسان ﷺ ويؤكد حمايتها. ولقد أقر مجلساً نيابياً منتخباً من الشعب، وجعل الأمة موئل السيادة، وأقر مبدأ الحكم الشوري الحديث، فكان في ذلك كله شبيهاً بالثورة الفرنسية. على أنه مع ذلك لم يثمر الثمرة المنتظره[لخ]؛ لم يتناول الدورة وحياة البلاد بتغيير عميق ثابت كما تناولت ثورة سنة 1789 دورة فرنسا وحياتها.

فما السبب؟ ما السر؟ هكذا تساءل أدباؤنا ومفكرونا.

وكان جواب **الدكتور شبلي الشميل** نافذاً مقنعاً، فقد رد السبب والسر في تقصير الثورة العثمانية إلى ﷺ عدم اشتراك الأمة فيها اشتراكاً محسوساً بسوى الإكثار من التغني في أول الأمر، وهي اليوم تكثر من العويل ولا تتعداه إلى عمل حازم، وتخرسها أقل كمامة، فثورتنا حتى الآن عسكرية اقتصر فيها التغيير على صورة الهيئة الحاكمة.

فلم تغير شيئاً من أخلاقنا ولم تتصل إلى علومنا وصناعتنا وتجارتنا. ﷺ

وضرب شاهداً للثورة التي تشترك فيها الأمة اشتراكاً محسوساً، وتأتي بنتائج عميقة باقية، فكان شاهده الثورة الفرنسية.

ويحسن بنا هنا أن نسوق كلام الدكتور الشميل بنصه، قال: ﷺ إن الاجتماع لا بد له في بعض الأحوال من ثورة تخلصه من خطر الهلاك. ويلزم أن تكون الثورة صادرة عن استعداد باطن كأنها اتفاق خفي بين أعضائه، موافقة لأمياله، أي أن تكون عبارة عن صوت الشعب لكي تكون قانونية وإلا انقلبت شراً عليه. والثورة التي تكون كذلك هي ثورة لا تغلب ولا تقاوم لأنها ليست من أفعال الآحاد، بل هي عبارة عن تخلص الجسم كله مما ثقلت وطأته عليه تخلصاً طبيعياً قانونياً. ويلتفت الدكتور ليلتمس قياساً يقيس عليه، فيقول فوراً: ﷺ كالثورة الفرنسية، فانه لم يصدها شيء ولم يقو عليها شيء. مع أنه اعترضتها موانع داخلية وخارجية قوية جداً، وما ذلك إلا لأنها كانت موافقة لميل الشعب وناشئة عن استعداده.

وذهب **الشيخ مصطفى الغلاييني** إلى شبه ما ذهب إليه الدكتور الشميل فقال: ﷺ إن الحرية الصحيحة هي التي ينالها الشعب بقوته دون مساعدة خارجة عنه، كالجيش مثلاً، أو كأن تمنح الحكومة الحرية للشعب. من قبل نفسها دون مجبر[بر]. ﷺ

والواقع أن الجيش هو الذي زحف من سلانيك واسقط عبد الحميد وقام وحده بالانقلاب العثماني. ومع أن رؤساء الانقلاب قالوا في ندائهم الذي اذاعوه على الشعب: ﷺ إن الجيش هو الشعب، والشعب هو الجيش[تر] ﷺ فقد ظل الواقع أن الفرق بعيد جداً بين الانقلاب تحدثه القوات المسلحة وحدها وانقلاب تفرضه الجماهير المتحفزة.

---

[1] وكان العنصر العربي في طليعة العناصر العثمانية التي أحست بسطحية الانقلاب العثماني. راجع كتاب ثورة العرب بقلم أحد أعضاء الجمعيات العربية، فتجد فيه ما يلي: ﷺ تحققت طبيعة الاستبداد في الأمة العثمانية على عهد الحكومة المطلقة ولم تتحقق طبيعة سلطة الأمة في عهد الحكومة الدستورية، فلم يستبدل الضعف والتقاطع والتخاذل والذل، والرضوخ لسلطة الفرد، بالقوة والاتحاد والعزة وتحقيق سلطة الأمة والتكافل العام على توطيد دعائم الحكومة الدستورية، حكومة العدل والحرية والإخاء. ﷺ وأحس بذلك أيضاً بعض أحرار الترك الدكتور رضا توفيق، فصرح بما يلي: ﷺ إن الدستور لا يكون إلا كلمة لا معنى لها إذا لم تحترم الحرية السياسية والحقوق الأساسية وحرية القول والكتابة والخطابة، وإذا لم تعامل العناصر كلها معاملة واحدة بمقتضى أحكام الدستور. ﷺ ومما تجب ملاحظته أن الحركة القومية العربية لم تتخذ في مبدأ أمرها شكل حركة انفصالية، بل طالبت باللامركزية وبالإشتراك في إدارة الدولة على أساس ديموقراطي. وقد جعلت الجميعة الإصلاحية البيروتية رأس موادها: ﷺ الحكومة العثمانية حكومة دستورية نيابية. ﷺ فيمكن القول أن الحركة القومية العربية الحديثة ولدت في الشوق والسعي إلى الديموقراطية.

[2] من كتاب ﷺ أريج الزهر ﷺ للغلاييني وقد أثبتنا في باب المختارات الفصل الذي اقتطفنا منه هذه العبارة، مع قطع أخرى من سائر الكتاب. وتتعلق بهذا المعنى نفسه مقالات للدكتور أيوب ثابت نشرت بعنوان ﷺ عبرة وذكرى ﷺ وقد أثبتنا منها في باب ﷺ نصوص مختارة ﷺ جزءاً غير يسير .

[3] صدر النص الكامل للنداء في جريدة المشير لسليم سركيس.

وكان طبيعياً أن يعمد أدباؤنا ومفكرونا، ولا سيما أثر تجربة الانقلاب العثماني إلى النظر في قضية الانقلابات الناجعة وخصائصها ومميزاتها، وفي مقدمة هذه الانقلابات الناجعة الثورة الكبرى. تساءل أدباؤنا ومفكرونا: من يهيء للثورة ويقوم بها؟ ما هي مقاصد الثورة وأهدافها؟

فأما السؤال الأول، فنرى في جوابه مذهبين: مذهباً يقول أن المفكرين هم مهيئو الثورة وموقدوا شرارتها. فالثورة الفرنسية أنشأتها أفكار جان جاك روسو وفولتير مثلاً. وكتاب" الاتفاق الجمهوري" الذي وضعه جان جاك روسو مؤذناً"بوجوب المساواة هو الذي أدى إلى الفتنة العظمى المشهورة." ونرى مذهباً آخر يقول: " إن الفرد إنما هو صوت واحدٍ ينطق باسم ملايين الناس الصامتين، فالرجل العظيم إنما هو عظيم بشعبه لا بنفسه، هو يستمد معظم قوته مما يحيط به من الأشياء والظروف والرجال"
وقد سبق لنا في تعليق طويل، (........)، أن أوضحنا رأينا في قيمة الفكر ودوره في الانقلابات، وقلنا ما خلاصته:" إن الفكر الثوري، السياسي الاجتماعي، إذا هو قاطع أو عدم الدعائم المادية الجديدة، التي تهيئها النشأة التاريخية المحدثة، لم يكن له وزنه في الثورات والنهضات. فجان جاك روسو اشترك في تهيء الثورة الفرنسية، ولا ريب. ولكن اشتراكه في تهييئها كان ممكناً لأن فكره وافق مطامح الأمة الفرنسية، إذ ذاك، وصح أن يكون مرشداً، وسلاحاً نظرياً لها في ثورتها. ومطامح الأمة الفرنسية، إذ ذاك، لم يوجدها روسو، ولكن التطور التاريخي الذي قوّى الطبقة الثالثة"Tiers Etat" ودفعها إلى طليعة المجتمع نفوذاً وأهيمة، هو الذي أوجد هذه المطامح، فعقلها واحسها وعبر عنها، ونبه إليها جان جاك روسو. بل إن روسو نفسه لم يكن إلا ثمرة من ثمرات هذا التطور التاريخي، ومظهراً من مظاهر تلك المطامح التي تحركت بها أعماق الأمة الفرنسية، إذ ذاك. فروسو لم يكن ممكناً في فرنسا في القرن السادس عشر مثلاً."
ولنقل : إن هذا الانقسام النظري لا يزال ظاهراً في تفكيرنا الحديث بين فريقين: فريق يؤمن" بعبقري" أو "نخبة مختارة" يفرضون أنفسهم وبرامجهم الإصلاحية على الأمة، وفريق يؤمن بأمة تناضل بجماهيرها نضالاً يشاركها فيه أفذاذ الرجال، وتنجب أثناءه الرجال الأفذاذ، وتعلمهم ويعلمونها، وتقودهم ويقودونها.
ولنقل أيضاً: إن فريقاً كبيراً من أدبائنا ومفكرينا السابقين، في مطلع النهضة، أدركوا أنهم، مهما سمت أراؤهم وطابت مقالاتهم، لا يستطيعون وحدهم ، كما لا يستطيع زعيم، ولا تستطيع هيئة كالجيش مثلاً، أن تحقق انقلاباً عميقاً وإصلاحاً راسخاً في أمة لم تتيقظ صفوفها، وفي بلاد لم تقم فيها دعائم مادية لبناء الإصلاح. هذا أديب أسحق، في فصله عن الثورة ، يتصور جماهير غريبة (الأرجح أنها فرنسية) تثور وتنطلق في تيار الثورة وينتهي الصخب والعنف باستقرار الحرية، وتثبيت الجامعة الوطنية، واستتباب وحدة الحقوق، وانتشار العمران والرخاء. ثم يتصور جماهير شرقية تأتي ما يأتيه الغربيون في ثوراتهم من صخب وعنف، ولكنها (أي : الجماهير الشرقية) لا تنال بعض ما نال أولئك. والسبب هو أن الشرقيين، كما عرفهم،"لا يقاتلون عن أنفسهم ولا نحسبهم على بينة مما يقصدون... فهم في الثورة دعاة زعيم وعصاة زعيم.." وظاهر من كلمات أديب إسحق : أن الثورة لا تنجح إلا إذا انبعثت من جماهير، جماهير"يقاتلون عن أنفسهم"، أي: يطالبون بحقوقهم ويدافعون عن مصالحهم، وهم" على بينة مما يقصدون"، أي: أنهم مدركون واعون، وليست حركتهم" دعوة لزعيم أو عصياناً لزعيم" أي : أنها غير قضية شخصية.
وهذا أمين الريحاني، يبحث في الثورة الحقيقة"فيقول:"الثورة الحقيقية، ونحن من أنصارها، من رسلها، إنما هي التي يزرع الزمان بذورها في قلوب الناس وفي عقولهم...هي الثورة التي يتقدمها ري العراق مثلاً وسكة الحجاز وحرية الطباعة والتجارة والتعليم... الثورة الحقيقة، أو بالحري الانقلاب العظيم، هو الذي يساعد في ارتقاء الأشياء والحياة إلى ما ينبغي أن تكون." وواضح أن أمين الريحاني لا يصدق الثورة المرتجلة، التي لم " يزرع الزمان بذورها في قلوب الناس وفي عقولهم." فإذا قام مفكر أو مفكرون، مثلاً، تضم أفكارهم بذور ثورة، فإن ذلك لا يكفي ، إذ لابد من (الزمان)الذي يزرع البذور، ولا بد من (التربة) التي هي القلوب والعقول، قلوب الناس وعقولهم، والناس هم الكثرة لا عشرون ولا مئة. ثم لا بد أيضاً من أن تكون البذور صالحة والتربة قابلة، أي: لابد من أن تكون الأفكار الثورية تجاوب مطالب قلوب الناس وعقولهم، في العهد الذي تلقى فيه إليهم. وفوق ذلك، إن الثورة ليست أفكاراً في أفكار، ولكنها أيضاً تقوم على دعائم مادية عمرانية، كسكة

الحجاز مثلاً وري العراق وتظهر في مظاهر نظامية تفسح المجال للنشاط الحر في ميادين ثقافية واقتصادية كالطباعة والتعليم والتجارة، و"تساعد"بالنتيجة" في ارتقاء الأشياء والحياة إلى ما ينبغي أن تكون!".
وفي قول الريحاني: " يتقدمها ري العراق، مثلاً، وسكة الحجاز، وحرية الطباعة والتجارة والتعليم.."أمر يجب ان يستوقفنا. فما الذي أراده كاتبنا بكلمة"يتقدم"؟ فالمعروف أن الثورات تقوم لكسب حرية كحرية الطباعة والتجارة والتعليم، والمشهور أن الثورات تهب لخلق ظروف يتيسر فيها إنشاء المشاريع العمرانية فهل قصد الريحاني وهو يتحدث عن الثورة الحقيقة أن يصفها باعتبار ما يكون من نتائجها فذكر في مقدمتها بعض نتائجها، زيادة في التأكيد، لكي لا يخال أن حادث الثورة غاية في ذاته لا وسيلة إلى غاية؟ أم أنها فلتة من فلتات القلم؟
نرجح أن الريحاني أراد ضمناً أن يفرق بين نوعين، أو مرحلتين من الثورة، فهو في خطبة عنوانها" روح الثورة"، ألقاها في" جميعة تهذيب الشبيبة" سنة 1913، يبحث في الإصلاح، ثم يقول:"ولكن هذا الاصلاح لا يتم بلا انقلاب في الأحكام، ولا يتم انقلاب بلا ثورة سياسية"، والذي يقصده بالثورة السياسية استيلاء العناصر الجديدة على السلطة، تأميناً لظروف يصبح فيها الإصلاح ممكناً، بل واجباً، إذ أن الثورة اكتفت بالاستيلاء على السلطة لم تكن في الحقيقة ثورة، بل كانت كما قال الدكتور الشميل عن الانقلاب العثماني" تغييراً يقتصر على صورة الهيئة الحاكمة."
وهذا يخرج بنا إلى معالجة السؤال الذي طرحناه سابقاً: ما هي مقاصد الثورة وأهدافها؟(مع العلم، طبعاً، أننا نسوق الحديث عن أدبائنا ومفكرينا، والدروس التي تلقوها من الثورة الفرنسية).
يؤخذ من مغزى كلمات الريحاني السابقة، ومن أقوال لغيره، أن الثورة تتدرج من مقصد إلى مقصد، ومن هدف إلى آخر. ويكون أحد المقاصد والأهداف في وقت ما هو الغاية، ولكنه إذا تحقق بات وسيلة إلى مقصد وهدف آخر يصبح هو الغاية عندئذ، وهكذا حتى تتحقق الغاية النهائية.
فأما المقصد الأول، والهدف الأول، فهو أن تعمل العناصر الجديدة، الثورية، في سبيل "انقلاب في الأحكام"أو" ثورة سياسية" أو استيلاء على السلطة. ولما كان أدباؤنا ومفكرونا يواجهون سلطة مطلقة، في نظام الحكم العثماني، لا سيما أيام عبد الحميد، فقد غلب عليهم رأي الاستيلاء. بالقوة على زمام الأحكام. وكان" شاهد" الثورة الفرنسية قدوة لهم. وكان الاستيلاء على السلطة بالقوة معناه، في نظرهم، خلع السلطان ونصب سلطان يوافقهم ويسلم بمطالب الانقلاب. وقليلون جداً منهم من كان يريدون الجمهورية(. فالرأي الأعم الأغلب كان طلب الملكية، أو السلطة المقيدة بالدستور.
فإذا تم الخلع، ونصب السلطان الجديد، أعلن الدستور، وأطلقت الحريات الديموقراطية المعروفة، ودعيت الرعيةإلى انتخاب مجلس نيابي يمثلها ويشارك السلطان الحكم.
ولكن هذا كله ليس إلا مرحلة من المراحل، بل هو بدء الطريق . هكذا قالت طليعة من أدبائنا ومفكرينا رأت أن الانقلاب العثماني وقف عند هذه الغاية.
فلقد نسخ الانقلاب العثماني الصفحة الأولى من الثورة الفرنسية واكتفى. ولم تكن له جماهير تؤيده في الشوارع كما كانت الحال في الثورة الفرنسية.
وكان الدكتور شبلي الشميل وأمين الريحاني وغيرهما في مقدمة الطليعة من أدبائنا ومفكرينا الذين لمسوا التقصير في الانقلاب العثماني وأحسوا طبيعته السطحية، وأدركوا أن الانقلاب يجب أن تكون له أهداف ومقاصد تعليمية ثقافية، وصناعية زراعية تجارية.
إن إعلان الدستور وأحداث المجلس النيابي إنما هو إصلاح- إذا وقع كما وقع الانقلاب العثماني بقوة الجيش واشتراك فئة قليلة- لا تتم فائدته إلا إذا سيق إلى أذهان الشعب بالتثقيف المتواصل المخلص، وإلا إذا طهر جهاز الدولة القديم، فإن موظفاً قبل الدستور يعمل بروح ما قبل الدستور، لا ينقلب بسرعة ما تصله القوانين الجديدة والتعليمات الجديدة.
كان هذا رأياً في نقد الانقلاب العثماني أخذت به الطليعة من أدبائنا ومفكرينا، فدلت على أنها فهمت طبيعة ذلك الانقلاب السطحية، وأكدت- كما أكد مفكرو القرن الثامن عشر في فرنسا- ضرورة تعليم الأمة وتنقية جهاز الدولة وتربية القائمين بأعمال الحكومة تربية جديدة.

أما من حيث الصناعة والزراعة والتجارة، فلعل الرأي الاقتصادي السائد كان يعتبر نشاط الدولة في إنشاء الصناعات أمراً غير مرغوب فيه، بل محظورا . وهو رأي مستعار من مفكري النهضة الصناعية الأوروبية الحديثة، في مفتتح شأنها، ومستعار أيضاً من الثورة الفرنسية واعتمادها- بالنتيجة — على قادة ما نسمية الاقتصاد الطليق. غير أن دولة كالامبراطورية العثمانية تأخرت في إحداث انقلابها الدستوري إلى أول القرن العشرين، وهي جد متأخرة في بنائها الاقتصادي- نصف الاقطاعي- وعرضة لمآرب الدول الاستعمارية ما كان لها أن تكتفي بالنشاط الفردي في ميدان الصناعة (لا سيما الصناعة!) والزراعة والتجارة اعتقاداً منها بأن مجرد إعلان الدستور وإحداث المجلس النيابي كفيل بسير كل شيء على ما يرام. فالنشاط الفردي، الاقتصادي، وإطلاق الحرية لهذا النشاط الفردي، كل ذلك واجب ومثمر أيضاً، إلا أنه وحده لا يكفي للوثب بدولة أفاقت متأخرة على السباق الاقتصادي العالمي.

على أننا قد نكون، هنا، جاوزنا بعض الشيء ما قاله أدباؤنا ومفكرونا في نقد الانقلاب العثماني. والواقع أن ثقافة أدبائنا ومفكرينا، من الوجه الاقتصادي، كانت ولا تزال ضعيفة في الغالب. ولكن يجب القول: إن أدباءنا ومفكرينا إذا كانوا قد ءالوا إلى مذهب الاقتصاد الطليق، ,وآثروا أن ترفع الدولة- ولو كانت منبثقة من الأمة- يدها عن البناء الاقتصادي، فقد أدركوا كل الإدراك، هذه الحقيقة الأساسية وهي: إن وجود حكومة شورية، (أو دستورية أو ديموقراطية)، تطلق الحريات وتحميها، حاجة أولية لا بد منها لتقدم الشعب ونهضة البلاد.

وهكذا دعوا إلى العناية، وأيدوا الاهتمام الكلي بمسألة السلطة، لأنها مفتاح كل شيء. وكأنما جعلوا شعارهم أنالمرء الذي لا يكترث لأمور حكومته يعد خاملاً ووجهوا الفكر والأدب إلى السياسة والاجتماع، شأن الأعلام الفرنسيين في القرن الثامن عشر، ورائدهم الحرية السياسية التي هيالعافية المفقودة كما سماهاعبد الرحمن الكواكبي في طبائع الاستبداد.

ويتصور أديب اسحق فريقاً يقول له: دع السياسة لأهل الرئاسة، فهم فيها أحق، وبها أعلم، وعليها أقدر.
وقد أراد أديب اسحق أن يعرض بنوع من ذهنية تعتقد أن السياسة وقف خاص أو احتكار، وراح ينقض هذا الرأي فقال:ألف الكتاب الفرنسوي روسو كتاب الميثاق الاجتماعي في السياسة، وشعر من أهل زمانه بمثل ذلك الاعتراض فأجاب: يقولون أأنت أمير أم أنت حاكم لتكتب في السياسة؟ واقول لا. ولكنني من أجل هذا كتبت، فإني لو كنت أميراً أو حاكماً لما أضعت الزمان في كتابة ما ينبغي أن أفعل، بل كنت أفعله أو التزم السكوت! ويستأنف أديب اسحق كلامه فيقول:من حقوق الإنسان الطبيعة بل من واجباته أن ينظر فيما يمسه وما يحيط به من الأمور الدنيوية والأحوال الاجتماعية. ولقد جاز للمرء أن يبحث عن أسرار الوجود ويستكشف نواميس الطبيعة
في حالة كونه لا يستطيع تغيير شيء من نظامها ولا يقوى على مخالفة حرف من أحكامها، فكيف يحظر عليه النظر في النظام الذي جزء منه والأحكام التي هي من وضع الإنسان؟

وينظر كاتبنا إلى الفلسفة، فلا يعترف بأنها مخصوصة بطائفة من الناس دون الاخرين. ثم يقول: إن الأمم خرجت من خطة الغنمية..وانتقلت من دور الطفولية، وسئمت أنفسها الغذاء من لبن الخرافات والرموز، فلا بد لها من العلم بالحقائق السامية كما تعلم المعارف الدانية، فقد أزف الوقت الذي يخرج فيه عن صفة الإنسانية من لم يكن عارفاً لكل ما اكتشفه عقل الإنسان. ويذهب كاتبنا إلى التصريح بان الفلسفة أداة، أو يجب أن تكون أداة من أدوات الكفاح الثوري في شؤون الاجتماع وقضايا السلطة، فـ تأثير (علمها) غير منحصر في المعلومات الإنسانية، ولكنه يتجاوزها على هئية الاجتماع فتظهر فيه آثار تغيّره(أي : الاجتماع) بمظاهر من ثورات الخواطر وتجليات الألباب. ولا بدع في ذلك هو(أي علم الفلسفة) علم الإنسان، فلو قدر أن يكون من نتائجه الحكم بكون الناس نوعين اثنين أحدهما للأمر والسلطة، والآخر للطاعة والانقياد، للزم من ذلك أن يكون في الأرض ظلام لا يرحمون وعبيد لا يأبقون. ولو فرض أن تلك النتيجة قد هذبت فيه ولطفت فلم تقضِ إلا بأن يكون في كل جميعة مدنية فريق يتدبرون الأمور عن الكافة، وأن تكون الكافة وقفاً على خدمة الفريق، لحصل من ذلك مبدأ الامتياز الأرستوقراطي القبيح لزوماً.

ويلتفت أديب أسحق إلى الكتاب فيجرهم إلى المعمة، ويريدهم مكافحين مناضلين، ويجعل من واجباتهم السعي إلى جنة الحرية مع ثقل سلاسل العادات وقيود القوانين..

ووجد أدباؤنا ومفكرونا أنفسهم أمام قيم ومثل ومعقولات جديدة، شاعت على الألسنة والأقلام أبان الثورة الفرنسية، وتناقلتها الأفواه والقراطيس في الشرق العربي. فقد طفق الناس يتحدثون عن ﷺالوطنﷺ و ﷺالوطنيةﷺ و ﷺالأمةﷺ و ﷺ القوميةﷺ و ﷺ الحريةﷺ وﷺ المساواهﷺ وﷺ الحقوق الطبيعيةﷺ وشؤون أخرى فكان النظر فيها واجباً على أدبائنا ومفكرينا.

أما الوطن، فلا نعلم أن واحداً من طلائع أدبائنا ومفكرينا، حاول البحث فيه كما حاول أديب اسحق. وقد أثبتنا له في باب النصوص من هذا الكتاب قطعتين تدوران حول الموضوع. ويلاحظ أن أديب اسحق بني على المفكرين الفرنسيين قبل الثورة، وأيد نفسه بقول من ﷺ لابروييرﷺ : ﷺ لا وطن في حالة الاستبداد .ﷺوخلاصة رأي كاتبنا في موضوع الوطن أنه ﷺ خير وحدةﷺ يرجع إليها المواطنون وﷺ يجتمعون عليها اجتماع دقائق الرمل حجراً صلداً ﷺ، ولا بد للوطن – حتى يكون وطناً بصحيح المعنى- من حرية وحقوق وواجبات تسري على الجميع، فـﷺ إن امتياز بعض الناس عن بعض في وطن واحد يلحق بذلك الوطن الضرر العظيم حساً ومعن.ﷺ

والوطنية هي حب الوطن، والمواطنين، مع ما يستدعي ذلك من الخدمة والتضحية, والفداء في بعض الأحيان . وقد تطرق أديب اسحق إلى بحث الوطنية، فأثبتنا بحثه في باب النصوص. ولأحمد فارس الشدياق فصل ممتع في نقد الوطنيين الزائفين، أثبتناه أيضاً وهو يشف عن روح الرجل الفكهه، اللاذعة، وقرابتها من ﷺرابليةﷺ وفولتير[1] . وبديهي أن أدباءنا ومفكرينا انصرفوا إلى عزيز الشعور الوطني وتقويته، واعتبروا الوطنية خير جامعة يجمعون بها صفوف الأمة لحمايتها وإنهاضها. وما كاد الشيخ عبد الله النديم يطرح هذا السؤال الذي جعله عنوان إحدى مقالاته:ﷺ هذه يدي في يد من أضعها؟ﷺحتى أجاب في أول سطر من المقالة: ﷺضعها في يد وطنيك!ﷺ

أما الأمة ، فيبدو لنا أن أدباءنا ومفكرينا لم يطيلوا الوقفة عندها، وسبب ذلك – على ما نرجح- أن معظم أدبائنا ومفكرينا الأول كانوا يأخذون بالجامعة العثمانية . ومفهوم أن امبراطورية السلطان العثماني لم تكن تتألف من أمة واحدة. فإذا استعمل أدباؤنا ومفكرونا لفظ الأمة تجوزوا فيه وتوسعوا. والواقع أن تعريف الأمة، في الفكر العالمي، لا يزال إلى اليوم موضوع جدل كثير. وفي باب النصوص من هذا الكتاب، بحث قصير لأديب اسحق، حاول فيه تحديد الأمة فجعلها ﷺالجماعة من الناسﷺ ﷺ تتجنس جنساً واحداًﷺ وﷺ تخضع لقانون واحدﷺ وﷺ تتعارف باسم تنتسب إليه وتدافع عنه.ﷺ أما ﷺ وحدة اللغةﷺ فاستحسنها[2] ، ولم يذكر الرابطة الدينية مطلقاً[3] . وعنى بقوله:ﷺ تتجانس جنساً واحداًﷺ أن ليس من الضروري أن تكون الأمة من اصل واحد في النسب، لأن التقلبات التاريخية أدت بمعظم البشرية إلى الاختلاط والتمازج. ولا ريب أن أديب اسحق وفق إلى الصواب في النقاط التي ذكرها، وكان موفقاً أيضاً في سكوته عن الرابطة الدينية. والذي يمكن

---

[1] لا نظن أن أحمد فارس الشدياق كان متأثراً تاثراً مباشراً بالثورة الفرنسية، ولم يكن طبيعياً أن يشيد بالثورة وهو في ظل عبد الحميد. غير أن حملته على سلطة معينة في لبنان، وبراعة سخره، واستنكاره لإحراق الكتب(وكان شديد الخوف من أن يحرقوا كتابة الفارياق)، كلها عوامل أنزلته منزلة فولتيرية في أدبنا، وجعلته من دعاة حرية الرأي والفكر. وقد يقال أن الشدياق كان مسوقاً إلى ثروته بدافع فاجعة عائلية، مسته في الصميم(فاجعة أخية)، ولكن ذلك لا يغير شيئاً من نتيجة الحكم بثوريته. والذي يؤخذ من آثاره أنه كان معجباً جداً بأعلام فرنسا الفكريين، وفيهم يقول:

وكم فاتح منهم وما بارح الحمى   كتائبه أقلامه والقراطيس

ولئن يكون كتب فصلاً في ﷺ كشف المخبأ عن فنون أوروباﷺ تناول فيه كومين باريس، سنة 1871 ، وانجرف بتيار الأحكام التي لا تزال سائدة بحق الكومين، فذلك لا ينقض أن كان معجباً ﷺ الفعلةﷺ في باريس، كما سمى العمال في ﷺالفارياقﷺ.

[2] إن وحدة اللغة ضرورية للأمة. ولكن أديب اسحق كتب في العهد التركي، ولم تكن في الإمبراطورية لغة واحدة.

[3] خالف ذلك نفر قليل من مفكرينا، جعلوا وحدة الدين من شروط الامة، واستندوا إلى قول القرآن:ﷺ كنتم خير أمة أخرجت للناس...ﷺ وقالوا إنه يقصد بالأمة المسلمين. على أن القرآن استعمل كلمة الأمة في موضع آخر، فقال:ﷺ ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير...ﷺ وظاهر أن الأمة هنا لا يمكن أن يكون معناها المسلمين، بل الجماعة. ومما ينسب إلى الرسول قوله في قس بن ساعدة:ﷺ يبعث أمة وحدهﷺ وقيل إن معناها هنا: الطريقة. وقد قصد الرسول: إن قساً كانت له طريقة أخرجته عن حكم ما سبق(أي : الجاهلية) لوما لم يدرك الإسلام فقد لبث أمة (أي طريقة) وحده. وعلى هذا فالطريقة – الطريقة الواحدة، أو المتشابهه في الحياة والعادات، مثلاً – عنصر مندرج في معنى الأمة. ولكن يجب أن لا ننسى أن الألفاظ تكتسب، باختلاف الأحوال، معاني مستحدثة، فتقييد استعمالاتها الجديدة باستعمالاتها القديمة يورط في الأخطاء.

استنتاجه من فحوى كلامه: إن الأمة هيئة تتكون تاريخياً (يكونها التاريخ) ولا توجد في اصل الخلق. وأنها لحقيقة من الأهمية بمكان عظيم. على أديب اسحق غفل في تحديد الأمة عن بعض نقاط أساسية[لخ] .

أما كلمة القومية، فكان استعمالها قليلاً جداً، في إبان انتشار فكرةﷺ الجامعة العثمانيةﷺ ولم تشع إلا بعد نهضة فكرة العروبة[بر] . والقومية اسم لشعور فهم مبنياً على النسبة إلى القوم. وقد ذهب أديب اسحق على أن ﷺ الأمة من الرجل هي قومه.ﷺ ومعنى ذلك أن كاتبنا جعل القوم الأمة، والأمة القوم، فتكونﷺ القوميةﷺ من ﷺ الأمة ﷺ بمثابةﷺ الوطنيةﷺ من ﷺ الوطنﷺ. وهذا هو المعنى الأغلب الذي قصده ويقصده أكثر كتابنا وأدبائنا بالقومية، مع العلم أن بعض الفوضى لا تزال منتشرة في استعمال هذه الكلمات التي لم تعين مدلولاتها الحديثة تعييناً واضحاً في لغتنا وأذهاننا.

ويعالج أبداؤنا ومفكرونا **موضوع الحرية،** وكلهم مجمعون على أنها الضالة الحبيبة المنشودة[تر] . ومن الخير أنهم لم يقفوا في أمرها عند حد المدح والثناء، بل اعملوا الفكر المحلل، وكانت القاعدة التي بنوا عليها ما ورد في ﷺبيان حقوق الإنسانﷺ ﷺ حد الحرية إنه يباح للمرء عمل كل ما يريد شرط أن لا يؤذي غيره.ﷺ واتفقوا على أن لا بد للحرية من قوانين نافذة، فهم بذلك قد ماشوا مونتسكيو، ولكنهم، بلسان أديب اسحق، أخذوا على مونتسكيوﷺ ذهوله عن ماهية القوانين.ﷺ ففي واشنطن قانون وفي طهران قانون. وكذلك الأمر في لندرا وبكين. ولكن التقيد بالقانون في طهران وبكين لا يعني الحرية، كالتقيد بالقانون في واشنطن ولندرا. والسبب راجع إلى ماهية القوانين، ففي واشنطن ولندرا دستور وشورى وديموقراطية، بينما في بكين كانت تنفذ إرادة الإمبراطور المطلب، وفي طهران كانت تنفذ إرادة الشاه المطلق. وإذن، فالحرية هي التقيد بقوانين يشترك الشعب في وضعها عن طريق ممثليه. وفي هذا عرق من روسو نجده في أدبائنا ومفكرينا.

وكما سعت الثورة الفرنسية وسعى أعلامها الفكريون إلى حرية الرأي والعقيدة الدينية والطباعة والخطابة والانتخاب، وحرية التصرف بالأملاك وتنظيم الجميعات، وحرية الشخص الإنساني بحيث لا يقبض عليه ولا يسجن ولا يحاكم ظلماً، كذلك سعى أدباؤنا ومفكرونا إلى هذه الحريات أجمع، في مدى قانون يحيمها ويضع لها حداً تقف عنده هو الاضرار بالغير وبالمصلحة العامة.

وكما رجع أعلام الفكر الفرنسي الثائر إلى الطبيعة يؤيدون بها مذهبهم، كذلك رجع أدباؤنا إلى الطبيعة أيضاً.

وجميل أن نعير التفاتة خاصة إلى مفكر عربي خرج عن نطاق الحرية المدنية والسياسية(وكل ما ذكرناه سابقاً يدخل في هذا النطاق) فمس موضوع الحرية فلسفياً. ذلك المفكر هو **فرنسيس فتح الله مراش الحلبي،** فقد رأى أن بناء الحرية على الطبيعة مذهب سطحي. فالطبيعة كلها قواعد ونواميس تضبطها في حركاتها وتطوراتها ضبطاً حديدياً. فأين هي الحرية في الطبيعة إذن؟

ولكن المراش لم يخلص من هذا إلى إلغاء الحرية، بل كان مؤدي فكرته أن كل شيء في الوجود الطبيعي لا يمكنه أن يكون حراً إلا إذا خضع لقواعد ونواميس هي ضرورية كافلة لوجوده. ومعنى هذا: أن لا حرية إلا مع القيام بالضرورات، لا حرية إلا مع إتمام الحاجات التي لا بد منها، فالحرية ليست، فقط حقوقاً نرغب فيها، وهي تضمن لنا بمجرد قانون نضعه، ولكنها أيضاً واجبات لا بد من الوفاء بها حتى تحق الحقوق. ولذلك لم ينظر المراش في الوجود الاجتماعي والمدني، إلى مجرد الرغبة في الحرية، وإلى مجرد قانون يزال أو قانون يوضع، بل نظر أيضاً إلى الضرورة، وقرر أن اطلاق الحرية بإلغاء كل قيد لا حاجة إليه هو قانون صوابي. ولرب قائل

---

[1] أوفى تعريف أطلعنا عليه للأمة هو قول ستالين: الأمة 1- جماعة ثابتة من الناس، (أي : أنها لم تتالف عرضاً بنجاح مؤقت في الفتح كامبراطورية الإسكندر)، 2- مؤلفة تاريخياً (أي: تكونت بممر من التاريخ)، 3- لها لغة مشتركة، 4- وأرض مشتركة... 5- وحياة اقتصادية مشتركة،6- وبنيان نفسي مشترك، يجد تعبيراً له في الثقافة المشتركة... إن اجتماع كل هذه المميزات هو وحده الذي يوجد الأمة. (كتاب المسألة الوطنية).

[2] راجع كتابﷺ ثورة العربﷺ بقلم احد أعضاء الجميعات العربية، فتقرأ فيه إن الاختبارات المرة ﷺ أظهرت للعرب كافة أن اتفاقهم مع الترك كان شراً عليهم لأنه لم يكن قائماً على أساس القومية.ﷺص 43- 44.

[3] ﷺأيتها الحرية، يا مصدر كل أمر جليل في الأرض، لقد علمنا أنه لا نجاح بدونك، ولا سعادة مع البعد عنك، فإن الأمة الحرة تكون كفرس مقيد يسير رافعاً رأسه ويتنشق ملء صدره الهواء النقي، ويسرح في المرعى النضر. اما الشعب المستعبد فهو كفرس مستعبد يدور حول الرحى مغمض العينين يسير السنة بتمامها ولا ينتقل من مكانه.ﷺ- اديب اسحق. الفكر العربي الحديث.

يقول: ولكن من يثبت أن هذا القيد، أو ذاك بات ولا حاجة إليه فيجب إلغاؤه؟ وليس مـن شـك أن المـراش فطـن إلى مثل هذا الاعتراض، وعرف أن القيد إذا اصبح عائقاً للتقدم لا ضابطاً يخدم نظاماً صالحاً، فللثورة عند ذلك محلها اللائق، فأيد المراش الحرب الأهلية الأمريكية التي وقعت في زمانه لتحرير العبيد، مع أنه علم أن كثيرين كانوا في أميركا لا يزالون يجادلون في وجوب استعباد الرقيـق ويـدافعون بالسلاح عـن هـذا الحـق. ومـن أقـوال المراش: أن الكون لا يزال مملوءاً برائحة البارود في سبيل الحرية.

ومن معاني الحرية التي نظر إليها بعض كتابنا وأدبائنا: الحريـة النفسيـة ٕ والمقاصـد بهـذا النـوع مـن الحريـة كثيرة. فمنها ما يتصل بالأخلاق ويرجع إلى التربية. وأديب اسحق بناء على روسو و كتـابﷺ أميـلﷺ قـد أدرك شدة الحاجة إلى الحرية في التربية، وعرّض بالذين ﷺ يربون الأولاد كما تضرب الـدراهمﷺ درهـم منسوخ عـن درهم. ولكن من الحرية النفسية ما قد يعني اكتفاء الإنسان بمحض الاعتقاد أنه حر، وتلك حرية الوهم. ومن الحرية النفسية ما قد يعني استغناء الإنسان بنفسه، وانسلاخه عـن محيطـه، تحـرراً مـن الواقـع وتوصـلاً إلى شهود الغيب، وتلك حرية لا تدخل في بحثنا[لخ].

وعالج أدباؤنا ومفكرونا **قضية المساواة**، وفهموها كما فهمتها واقرتها الثورة الفرنسية، أي : مساواة أمام قـانون واحد، يسري على جميع المواطنين، يمثلون كلهم أمامه، لا فرق بين غني وفقير، وضعيف وقوي، وأبناء مذهب ومذهب[بر]. ومن يراجع آثار الطلائع من أدبائنا يجدهم جميعاً كـثيري الالتفـات إلى قضـية المسـاواة. ذلـك لأن الامبراطورية العثمانية كانت مبنية الأحكام على الدين والتفريق في القضاء بين أبناء المذهب والمذهب، يضاف إلى ذلك نقائص صارخة، كهضـم حقـوق الطبقـات الهابطـة في السـلم الاجتمـاعي، ومحابـاة الطبقـات الرفيعـة، ومراعاةﷺ المحسوبياتﷺ، وشيوع الرشوة، وما أشبه. وقد اتخذ التدخل الأجـنبي حجـة مـن هـذا كلـه، ففـرض محاكم خاصة تنظر في قضايا الأجانب، ونجح في استغلال الاستياء المشروع الذي كانت تبديـه عناصـر مختلفـة في البلاد. فكان من الطبيعي أن يشتد طلب أدبائنـا ومفكرينـا للمسـاواة، حرصـاً علـى مماشـاة الرقـي وإنصـافاً لجميع المواطنين، وقطعـاً للحجـج الاسـتعمارية. وتفرعـت مـن قضـية المسـاواة لـدى أدبائنـا ومفكرينـا مسـألة الرجل والمرأة وهل يتساويان ؟ وقد ألقى الدكتور شبلي الشميل محاضرة جنح فيها إلى تـرجيح جانـب الرجـل، فكانت موجة قوية من الأخذ والـرد. وسـبق لأديـب أسـحق أن نظـر في الموضـوع، فشـخص إلى هيكـل وحيـه، إلى الثورة الفرنسية، فرأى- على تعبيره- أنﷺروبسبيير رسـول المسـاواه الكـبير... نسـي نصـف النـوع الإنسـاني.ﷺ وبالفعل، إن الثورة الفرنسية لم تعترف للمرأة بحق مساواة الرجل، وكان إعلام مفكري الثورة، لا سـيما روسـو، متحاملين على المرأة. إلا أن أديب اسحق قرر أن ﷺالمرأة غـير الرجـلﷺ وبـذلك تـرك البـاب مفتوحـاً فلـم ينـف مساواتهما، كما أنه لم يثبتها. وإذا خرجنا عن موضوع المساواة وجدنا أدباءنا ومفكرينا جميعاً يعترفون بسمو مكانة المرأة وبوجوب احترامها وتعليمها وإنهاضها. ومن هنا شاع على ألسنتهم القول: الأمة نسيج الأمهات!

أما النظر إلى الطبيعة والتعلم منها، شأن أعلام فرنسا في القرن الثامن عشر، فهو سمة بارزة من سمـات أدبائنـا ومفكرين. وقد مر معنا كيف أن فرنسيس المراش رأى أن بناء الحجة، في وجوب الحريـة، علـى شـاهد الطبيعـة مذهب لا يخلو من السطحية، وكان فرنسـيس المـراش في ذلـك أعمـق مـن غـيره. إلا أن أدباءنـا ومفكرينـا - علـى وجه عام — اتجهوا إلى الطبيعة أسوة بالمفكرين الفرنسيين في القرن الثامن عشـر، واستخلصـوا، كمـا اسـتخلص

---

[1] عرض المفكر العربي الكبير، أبو اسحق النظام المعتزلي، إلى جماعةﷺهجروا الد يار والأوطان وأقبلـوا علـى أكـل الحشـيش ومسـاكنة الجبـال ومرافقـة الوحـوش، فخف دماغهم وأخذتهم الماليخوليا، فتعجلوا بالمعد السوداء وذهبت أعمالهم هباء ولم يحصلوا إلا على سـراب يحسـبه الظمـآن مـاء.ﷺ(مفيـد العلـوم للخـوارزمي)، وهو كلام شديد الانطباق على جماعة ﷺالحريةﷺ.الذين يستهدفون شهود الغيب. وغني عن البيان أن حرية الشرود في البراري ، والتنسك، والرياضات الروحية قليلة الجدوى الاجتماعية والسياسية، وهي رد فعل انهزامي أمام الظلم، ولكنها لبست، أحياناً، أشخاصاً يروعنا سموهم الخلقي ونقاؤهم النفسي كابن أدهم.

[2] نستطيع أن نسوق شواهد لا حصر لها في هذا الباب. ولكننا نكتفي بشاهدين من أديب اسحق والمراش. قال أديب اسحق:ﷺ إنما حقيقة المساواة أن تكون الأحكام سواء على من هم بالنظر إليها سواء، يعني أن تجرد النصوص الحكيمة من كل ما يجعل بعض الناس فوق بعض، وتنـزه عـن كـل مـا يفـتح بـاب النجـاح لبعضـهم دون الآخرين، وتطهر من كل ما يشف عن شيء من ذلك أن يؤدي إليه، فتكون أمن الخائف وملاذ الفازع ونصفة المظلوم وسـداً سـديداً في وجـه الجـريء.ﷺ وقـال المراش:ﷺ أن أعظم المقومات لصحة السياسة وإقامة الحق، هو مجرى شرائعها متساوية على كل أبنائها بدون أدنى امتياز بين الأشخاص أو تفريـق بـين الأحـوال. فلا يجب الأخذ بيد الكبير ودفع الصغير. ولا الالتفات إلى الغني والإعراض عن الفقير. ولا مؤازرة القـوي ومـؤازرة الضـعيف. بـل يجـب معاملـة الجميـع علـى حـد سواء كيلا يقع خلل في نظام الحق.ﷺ (راجع تتمتها في باب النصوص من هذا الكتاب).

أولئك ، أن الحرية والمساواة وسائر المطامح الإنسانية إنما هي حقوق أثبتتها الطبيعة للإنسان. وإذن، فقد كان مبدأ الرجوع إلى الطبيعة له مغزى سياسي اجتماعي، وتلك هي أهمية هذا المبدأ بقطع النظر عن خطأه أو صوابه. فأديب اسحق، مثلاً، حيث يقرر الحرية الطبيعية لا يقف عند حد التقرير، ولكنه يرسل الصيحة إلى النضال فيقول:ﷺ كل ما يذهب بالحرية الطبيعية تقييداً أو إضعافاً أو محواً كلياً، فهو اختلاس أو جهل بماهية الوجود، لأن العبودية إما أن تكون إجبارية، فهي من جانب المستعبد سرقة وإتلاف لأقدس حقوق الوجود، وإما أن تكون اختيارية فهي من جانب العبد جهل وعمى قلب يخرج بهما عن أن يكون إنساناً.ﷺ

يضاف إلى ذلك أن التوجه إلى الطبيعة كان له أثر مبارك في حقن أدبنا وأدبائنا بدم جديد. فإنهم لما خرجوا إلى جو الطبيعة الطلق بدأو يخرجون عن الكتب.

والتقيد بالقواعد المرسومة في الأساليب والأفكار. هذا المنفلوطي يهتف بالشاعر داعياً إياه على التفلت والانطلاق:

ﷺ أنت كالطائر السجين في قفصه، فمزق عن نفسك هذا السجن الذي يحيط بك وطر بجناحيك في أجواء هذا العالم المنبسط الفسيح، وتنقل ما شئت في جنباته وأكنافه، واهتف بأغاريدك الجميلة فوق قمم جباله ورؤوس أشجاره وضفاف أنهاره، فأنت لم تخلق للسجن والقيد، بل للهتاف والتغريد! ﷺ

وهذا جبران خليل جبران يحاول دفع الناس إلى الإحساس بالبون الشائع بين حالتهم والحالة الطبيعية، ويدعوهم إلى الحرية نور الشمس:

ﷺ أمام عرش الحرية تفوح الأشجار بمداعبة النسيم، وأمام هيبتها تبتهج بشعاع الشمس والقمر. على مسامع الحرية تتناجى العصافير، وحول أذيالها ترفرف بقرب السواقي. في فضاء الحرية تسكب الزهور عطر أنفاسها، وأمام عينيها تبتسم لمجيء الصباح. أما البشر فمحرومون هذه النعمة لأنهم وضعوا لأرواحهم الآلهية شريعة عالمية محدودة وسنوا لأجسادهم ونفوسهم قانوناً واحداً قاسياً، واقاموا لأميالهم وعواطفهم سجناً ضيقاً مخيفاً، وحفروا لقلوبهم قبراً عميقاً مظلماً. فإذا ما قام واحد من بينهم وانفرد عن جامعتهم وشرائعهم قالوا: هذا متمرد شرير خليق بالنفي، وساقط دنس يستحق الموت. ولكن هل يظل الإنسان عبداً لشرائعه الفاسدة إلى انقضاء الدهر؟ أم تحرره الأيام ليحيا بالروح وللروح؟ أيبقى الإنسان محدقاً بالتراب؟ أم يحول عينيه نحو الشمس ليحيا بنورها ويحترق بنارها؟ ﷺ

والخلاصة أن مبدأ الرجوع إلى الطبيعة يعني في الحقيقة أن الإنسان ينظر إلى الطبيعة فيفيض عليها حياة من حياته، ويقيمها مقام المشارك له في عواطفه وأفكاره وأمانيه. وهذا هو جوهر الرومانتيكية. إلا أن من الرومانتيكيين من يتصور الحالة الطبيعية — وهي الحالة المثلى- ويرى أن لا أمل في العودة إليها، فيعتبر نفسه، والإنسان جملة، أشبه بملاك طرد طرداً نهائياً من الفردوس، فهو حزين كئيب والطبيعة حزينة كئيبة(ومن الرومانتيكيين من يشهد الفرق بين الحالة الطبيعية - الحالة المثلى- والحالة الراهنة، فيرسل الصيحة إلى النضال. ولئن كانت هذه الصيحة مبعثها في الغالب شعور يحس الهدف، ولا يرسم طريق الوصول، فإنها مع ذلك خير من رومانتيكية الندب والعويل.

بقي معنى لا بد لنا من ذكره، يقصده أدباؤنا ومفكرونا حين يقولون: ﷺ الطبيعيﷺ . فلقد نظروا في أشياء الطبيعة وتصرفاتها، فإذا بهذه الأشياء والتصرفات لها خصائص ونواميس تسري عليها. فالحجر إذا أفلت من فوق وقع إلى تحت، وهذا طبيعي. والفحم إذا تمت فحميته أسود، وهذا طبيعي أيضاً. ونظر أدباؤنا ومفكرونا في السياسة والاجتماع فإذا للأمور والتطورات السياسية والاجتماعية خصائص ونواميس تسري عليها. فالاستبداد، مثلاً، أي:ﷺحكم الحاكم بأمرهﷺ كما عرّفه الكواكبي، له في صفاته ومسالكه طبائع ملازمة له. ومن هنا كان عنوان كتاب الكواكبيﷺطبائع الاستبدادﷺ. ولا يجوز القول بأن أدباءنا ومفكرينا قبسوا هذا الاستعمال من أعلام الفكر الفرنسي وحدهم، فقد سبق إليه ابن خلدون إذ يقوم، مثلاً:ﷺ من طبيعة الملك الانفراد بالمجدﷺ

ولم ننبه إلى هذا المعنى من معانيﷺ الطبيعةﷺ وﷺ الطبيعيﷺ، لنبين محض طريقة من طرق استعمال الكلمة، ولكن لنظهر ما وراء ذلك من صحة وعمق فكر. فإن معرفة أدبائنا أن الأمور والتطورات السياسية والاجتماعية- كالأنظمة وأشكال الحكم والانقلابات- لها طبائع مخصوصة إنما هي معرفة ثمينة تمكننا من

انتظار ما يجوز، أو يجب انتظاره، في شأن هذا الضرب من ضروب السياسة أو هذا النوع من أنواع الاجتماع. فإذا كنا أمام "حاكم بأمره" توقعنا الاستبداد والجور لأن ذلك طبيعي، ولم يحق لنا أن نتوقع زوال الاستبداد والجور إلا بتغيير النظام الذي يحكم فيه حاكم بأمره، لأن طبيعة الشيء لا تتغير إلا بتبدل الشيء نفسه، فالفحم لا يخرج عن الفحمية إذا دهن بالطبشور، ولكنه ينقلب إذا صار ماساً.

وهناك درس آخر أفاده أدباؤنا ومفكرونا من الثورة الفرنسية وأعلامها الفكريين، ذلك **هو فصل الدين عن الدولة**. وقد شاءت بعض الجهات في الثورة الفرنسية أن تتدخل في أمر الدين، فترسم للناس عبادة جديدة هي عبادة العقل ممثلاً في امرأة، ولكن الرأي الأخير قرّ على أن يفصل الدين عن الدولة ويحال بين السلطات الروحية والتدخل في الشؤون الزمنية. وصحيح أن عدداً من أدبائنا ومفكرينا كالشدياق في "الفارياق" ونوفل الطرابلسي في " سياحة المعارف" وقفوا موقف المستنكر من الثورة الفرنسية لمسّها شأن الدين. وصحيح أيضاً أن بعض مفكرينا كالدكتور شاكر الخوري في "مجمع المسرات" وقفوا موقف النقد من روسو وفولتير لأنهم خالوهما يريدان نقض الدين ولكن ليس من شك أن رجال الأدب والفكر عندنا أيدوا جميعاً مطلب فصل الدين عن الدولة وحصر نفوذ السلطات الروحية في نطاق خاص بها لا تتعداه. ومفهوم أن أوضاع الإمبراطورية العثمانية كان فيها ما يدفعهم دفعاً إلى تأييد هذا المطلب، فشاع على الألسنة والأقلام الشعار التالي: "الدين لله والوطن للجميع".

وبهذا ننهي جانباً آخر من بحث أدبائنا أمام الثورة الفرنسية ومفكريها. وواضح أننا كنا إلى هذا الحد نستعرض الذين رأوا في الثورة دروساً ونتائج إيجابية، فلنلتفت الآن إلى الذين حاولوا أن ينقدوا الثورة نقداً يصح اعتباره.

فكرة التقدم عند المفكرين العرب في القرن التاسع عشر
فهمي جدعان

إن خطأنا سيكون بالغاً إنْ نحن إعتقدنا أن فكرة التقدم هي من بنات أفكار القرن الثامن عشر، قرن التنوير . ذلك أن للفكرة وضدها حضوراً في الذاكرة الإنسانية منذ هسيود عند قدماء اليونان إلى إبن خلدون من متأخري العرب . إن كل ما في الأمر هو أن المفهوم قد أسس عند القدماء على إلهام ربات الشعر والميثيولوجيا ، أو على التأمل الميتافيزيقي أو الديني أو الجمالي الخالص، وأنه قد أسس عند المحدثين ومنذ إبن خلدون على سير الواقع التاريخي والإجتماعي وملاحظة حركته وتطوره.

وخلافاً لما درج عليه الدارسون المحدثون أذهب إلى الزعم بأن مفهوم التقدم عند مفكري النهضة العرب لم ينتقل اليهم من فلاسفة عصر التنوير الأوروبيين من أمثال فوليتر وكوندورسيه ومونتسكيو وغيرهم، وإنما جاءهم من مصدرين أساسيين لم تكن أفكار التنويريين إلا رافداً تالياً لهما. **أما المصدر الأول** فهو وعيهم للهوة التي باتت تفصل عالم العرب والشرق والإسلام عن عالم الغرب الذي لاحظوا أنه يحث الخطى بثبات وإطراد في طريق الرقي والتقدم والتمدن. **وأما المصدر الثاني** فهو قراءتهم لـ "مقدمة" إبن خلدون التي تحتل فيها مشكلة أفول العمران،أي التقهقر الحضاري، المرتبة الأولى. وبين قراءتهم لأبن خلدون ووعيهم لحالة التدني أو التقهقر لم يكن بد من أن تجد آراء فلاسفة التنوير بعض الرجع والصدى. وفي كل الأحوال ليس يصعب على دارس مفهوم التقدم عند مفكري القرن التاسع عشر من العرب أن يحصر عدداً من أنماط "التقدم" سأكتفي منها هنا بدراسة نمطين أثنين سأطلق على الأول منهما إسم "التقدم العمراني" وعلى الثاني إسم "التقدم التنويري" . وسأمثل للأول برفاعه الطهطاوي ومحمود قبادو وخير الدين التونسي على وجه الخصوص، وللثاني بعبد الرحمن الكواكبي وقاسم أمين وعلي يوسف. وقد أستوقفني هذان النمطان بالذات لما فيهما من ربط متفاوت الوثاقة بين التقدم والتراث، وهو الموضوع الذي يشغلني منذ سنوات.

1- ليس ثمة شك في أن مصر كانت، من بين الأقطار العربية، أول من أحس بعمق الهوة وسعة الشقة التي تفصل الشرق عن الغرب . وكان ذلك عقب غزو نابليون لمصر وإحتلالها في عام 1798م . وقد تبلور هذا الوعي في بادىء الأمر في صورة دهشة وتساؤل لا يخلوان من الذعر أثارتهما رؤية "علماء" مصر ووجوهها لهذه المصنوعات العلمية والتجارب المخبرية التي أتيحت لهم فرصة الإطلاع عليها لدى إدارة الآحتلال. وقد أعقب هذه الحالة صرخة الشيخ حسن العطار (1180هـ/1766م) – 1250 هـ/1835م) المشهورة : "إن بلادنا لا بد أن تتغير أحوالها ويتجدد بها من المعارف ما ليس فيها "[1] . وقد عنت هذه الكلمة، كما هو بيّن، أمرين أساسيين: تغيير الأحوال، وتجديد المعارف. وبما أن حسن العطار قد ربط هذين الأمرين بحكم قيمة مرغوب فيها عبر عنه بصيغة "لابدّ". فقط بات لزاماً أن نعتقد بأن فكرة التقدم قد وَجَدت في حسن العطار أول معبر أصيل عنها في القرن التاسع عشر.

ولم يكن حسن العطار هذا الداعية النظري إلى التقدم فحسب ، وإنما كان أيضاً،ومن بعيد، وراء نبوغ مفكر مصري كان شعوره بالتمدن ووعيه لواقعة التقدم من أبرز ما نعرف من شعور ووعي في العصر الحديث عند العرب : ذلك هو رفاعة رافع الطهطاوي (1216 هـ/1801م – 1290هـ/1873م) الذي عينه محمد علي ،

---

[1] - علي مبارك : الخطط التوفيقية: 38:4

حاكم مصر ، إماماً لأول بعثة علمية أوفدها إلى فرنسا في عـام 1826م، وأوصاه أستاذه الطلعـة حسن العطار بأن يسجل كل ما يرى ويسمع ويخبر في كتاب وَسَمه الطهطاوي بـ ﷺتخليص الابريـز إلى تلخيص باريزﷺولقد وصف المسيو جومار أحد أساتذة الطهطاوي هذا الكتاب بقوله التالي : ﷺ ظهر لي أن هذا التأليف يستحق كثيراً من المدح وأنه مصنوع على وجه يكون به نفع عظيم لأهالي بلد المؤلف، فأنه أهدى اليهم نبذات صحيحة من فنون فرنسا وعوائدها وأخلاق أهلها وسياسة دولتها. ولّما رأى أن وطنه أدنى من بلاد أوروبا في العلوم البشرية والفنون النافعة أظهر التأسف على ذلك، ,أراد أن يوقظ بكتابه أهل الإسلام ويدخل عندهم الرغبة في المعارف المفيدة ويولد عندهم محبة تعلم التمدن الأفرنجي والترقي في صنايع المعاش . وما تكلم عليه من المباني السلطانية والتعليمات وغيرها أراد أن يَذْكر به لأهالي بلده أنه ينبغي لهم تقليد ذلكﷺﷺ [لخ]

أما رفاعة نفسة فقد أكد ﷺأن القصد إنما هو حث أهل ديارنا على استجلاب ما يكسبهم القوة والبأس وما يؤهلهم لإملائهم الأحكام ...ﷺﷺ [بر] .

والحقيقة أنه لا تعارض بين قول جومار وقول رفاعة، إذ القولان يُكْمل أحدهما الآخر. ومُحَصّلهما أن نقطة علمية وصناعية وسلطانية هي أمر لا بد منه من أجل الوصول إلى حالة من القوة والبأس والمنعة تتخطى بها البلاد ما هي عليه من تدنٍ وتدلٍ.ومن الثابت أن رفاعة الطهطاوي حين أدرك ذلك قد كان يدور في خلده التفاوت بين الناس في المراتب بعداً وقرباً في الزمان عن ﷺ الحالة الأصليةﷺ أو ﷺ الأوليةﷺ للخلق : ﷺ فكلما تقادم الزمن في الصعود رأيت تأخر الناس في الصنائع البشرية والعلوم المدنية . وكلما نزلت ونظرت إلى الزمن في الهبوط رأيت في الغالب ترقيهم وتقدمهم في ذلك ﷺ وبهذا الترقي وقياس درجاته وحساب البعد عن الحالة الأصلية والقرب منها انقسم الخلق إلى عدة مراتب : مرتبة الهمل المتوحشين، ومرتبة البرابرة الخشنين، ومرتبة أهل الأدب والظرافة والتحضر والتمدن المتظرفين [تر] .

بيد أن ثمة تفاوتاً في قلب هذه المرتبة الثالثة التي ينسب اليها الطهطاوي بلاد الإسلام وبلاد الغرب على حد سواء، على الرغم مما بينهما من تفاوت آت من درجة ﷺالتفاوت في العلوم والفنونﷺﷺ ، و ﷺﷺ حس الحالﷺ، وﷺﷺ تقليد شريعة من الشرائعﷺﷺ و ﷺﷺالتقدم في النجامةﷺﷺ . فالبلاد الأفرنجية ﷺﷺ قد بلغت أقصى مراتب البراعة في العلوم الرياضية والطبيعية ما وراء الطبيعة، أصولها وفروعها، ولبعضهم نوع مشاركة في بعض العلوم العربيةﷺﷺ ، غير أن أهل هذه البلاد ﷺﷺ لم يهتدوا إلى طريق المستقيم ولم يسلكوا سبيل النجاة أبداًﷺﷺ [ير] . أما البلاد الإسلامية فأنها ﷺﷺقد برعت في العلوم الشرعية والعمل بها وفي العلوم العقلية، وأهملت العلوم الحكمية بجملتهاﷺﷺ وقد لاحظ علماء الأفرنج أن ﷺﷺ علماء الإسلام إنما يعرفون شريعتهم ولسانهمﷺﷺ فحسب، وذلك على الرغم من إعترافهم لنا ﷺﷺ بأنا كنا اساتيذهم في سائر العلوم، وبقدمنا عليهم ﷺ . ومع أن الفضل للمتقدم إلا أن واقعة جديدة قد حدثت هي أنه قد ﷺﷺ قويت شوكة الأفرنج ببراعتهم وتدبيرهم ومعرفتهم في الحرابات وإختراعهم فيهاﷺﷺ ولولا أن الإسلام منصور بقدرة الله سبحانه وتعإلى لكان كَلا شيء بالنسبة لقوتهم وسوادهم وثروتهم وبراعتهم وغير ذلك [سم] . ونحن إذا نظرنا بعين الحقيقة رأينا ﷺﷺ سائر هذه العلوم المعروفة تامة لهؤلاء الأفرنج ناقصة أو مجهولة بالكلية عندنا ، ومن جهل شيئاً فهو دون من اتقن ذلك الشيء، وكلما تكبر الإنسان عن تعلمه شيئاً مات بحسرته ﷺﷺ [شم] . ومحصل ذلك لأنه لم يعد يصلح لهذا الزمان وصرف العمر في جمع كتب العلوم وادخارها وشرحها وترتيب الحواشي عليها

---

[1] - رفاعة الطهطاوي : تخليص الأبريز إلى تلخيص باريز (دار التقدم بشارع محمد علي بمصر، 1323/1905) : 155

[2] - المصدر نفسه : 263.

[3] - المصدر السابق :7

[4] - المصدر السابق : 8

[5] - المصدر السابق : 9

[6] - المصدر السابق : 13

وطلب الخلاص في " نجاة " ابن سينا أو " شفائه " أو في غير ذلك من كتب أصبحت قاصرة إذا ما قوبلت بأعمال الأفرنج الحديثة. إن الذي أصبح أمراً لا مفر منه هو البلاد الإسلامية قد باتت محتاجة إلى البلاد الغربية " في كسب ما لاتعرفه" ، وأنه ينبغي لأهل العلم "حث جميع الناس على الأشتغال بالعلوم والفنون والصنائع النافعة"[1] ، فإن هذه العلوم هي التي تقود إلى "التمدن".
وليس التمدن حالة فطرية طبيعية للإنسان وإنما هو جهد لطالعة دور مخصوص من أدوار الجمعيات التأنسية، دور له بحب الأوطان صلة وشيجة. وقد " شبه بعضهم حب الأوطان الحقيقي والغيرة عليها بحرارة جديدة محلية متمكنة من الأبدان الأهلية متى حلت ببدن الإنسان غلبت على الحرارة الغريزية" . فهو كد وكدح وحركة إقدام على ركوب المخاطر[2] . ولكمال التمدين والعمران واسطتان مقومتان "(أحدهما) تهذيب الأخلاق بالآداب الدينية والفضائل الإنسانية التي هي لسلوك في نفسه ومع غيره مادة تحفظية عن الأدناس وتطهره من الأرجاس (..) (والواسطة الثانية) هي المنافع العمومية التي تعود بالثورة والغني وتحسين الحال وتنعيم البال على عموم الجميعة ، وتبْعِدها عن الحالة الأولى الطبيعية" [3] . فإذا ما حصلت هاتان الوسيلتان سطع نور التمدن و " تذوق به العباد طعم السعادة" . وهذا هو " التمدن العمومي". بيد أن ثمة تمدناً من نوع آخر هو " التمدن المحلي" ، وذلك " إذا كان في البلد تقدمات جزئية في أشياء خصوصية " كالذي نرى في كثير من الممالك والأمصار من إمتياز أهلها بمزايا أشياء خصوصية" كالذي نرى في كثير من الممالك والأمصار من إمتياز أهلها بمزايا خصوصصيّة برعوا فيها بحيث لا تصل إلى إصطناعها الممالك المتمدنة ولا تكون مع ذلك متمكنة في باب التمدن .
ويلاحظ الطهطاوي أن حالة المنافع العمومية " تختلف بتنقل الأحوال وتغير العادات ، ولا يمكن إستيعاب طرق تحسينها وأداوت تمكينها، وإنما يجتهد كل إنسان في الحصول على ما بلغه من الوسع في صنائع زمانه وما استحسن عرفاً من محسنات عصره وأوانه. ولولا تغير الأحوال والعادات لكان المتقدم كفى المتأخر تكلفها، وإنما حظ المتأخر أن يعاني نَشْد الشارد مع حفظه وجمع المتفرق ثم يعرض ما تقدم على حكم زمانه وعادات وقته وأوانه فيثبت ما كان موافقاً وينفي ما كان شاقاً ثم يستمد خاطرَه في إستنباط الزوائد وإستخراج الفوائد وإختراع ما به السهولة وإبتداع ما يُبلغ رب البصائر مأمولة "[4] ، قاصداً في كل الأحوال إلى حاجة الوطن إلى المنفعة الحقيقة " لا إلى " المنفعة الظاهرية" التي يمكن أن تتبدى في إستحسان " العرف والعادة" أو " تقليدهما" مما لا يوجبه عقل وشرع الإختلاف ذلك بإختلاف البلاد. إن " المنافع { العمومية} الملائمة لمزاج الوقت والحال مما عساه أن يستفيد من الأهالي الفوائد الجمة من أسباب الرفاهية والنعمة" هي التي ينبغي أن تطلب عند نشدان التمدن المادي.
لكن أليس في اخذ "المنافع العمومية" عن الإفرنج والمتأخرين خروج عن دائرة "السلف"، فضلاً عن أنه عبث لا يصلح ما أفسد الدهر ؟ يقول رفاعة : " إن المعارف الآن سائرة بسيرة مستجدة في نظريات العلوم والفنون الصناعية التي هي جديرة بأن تسمى الحكمة العملية والطرق المعاشية". ومع هذا فلم يزل التشبيت بالعلوم الشرعية والأدبية ومعرفة اللغات الأجنبية والوقوف على معارف كل مملكة ومدينة مما يكسب الديار المصرية المنافع الضرورية ومحاسن الزينة، فهذا طراز جديد في التعلم والتعليم وبحث مفيد يضم حديث المعارف الحالية إلى القديم فهو بدائع التنظيم ، وإذا أخذ حقه من حسن التدبير والإقتصاد فيه إستحق مرتبة

---

[1] - المصدر السابق : 11

[2] - رفاعة الطهطاوي: مناهج الألباب المصرية في مناهج الآداب العصرية (ط 2، مطبعة شركة الرغائب بمصر 1330/1912) 18-19.

[3] - المصدر نفسه : 7-8 . والذي يقصده رفاعة الطهطاوي من " المنافع العمومية" ما " يقال له في اللغة الفرنساوية أندوستريا يعني التقدم في البراعة والمهارة "، ويعرفه بأنه " فن به يستولي على المادة الأولية التي خلقها الله تعإلى لأجله مما لا يمكن أن ينتفع بها على صورتها الأولية فيجهزها بهيئات جديدة يستدعيها الإنتفاع وتدعو إليها الحاجة "، ومداره على العمل وصناعة اليد، وهو يكون بوجه خاص في تقديم التشغيلات الثلاثة الزراعية والتجارية والصناعية والتوسع" (مناهج الألباب :129) .

[4] - المصدر السابق : 21.

التعظيم. لا ينبغي لأبناء الزمان أن يعتقدوا أن زمن الخلف تجرد من فضائل السلف وأنه لا ينصلح الزمان إذ صار عرضة للتلف. فهذا من قبيل البهتان، فالفساد لإعتقاد ذلك لا فساد الزمان كما قال الشاعر.

نعيب زماننا والعيب فينا وما لزماننا عيب سوانا

ونهجوا في الزمان بغير عيب ولو نطق الزمان بنا هجانا

وإنما حصول مثل هذه الأوهام السوفسطائية ناشىء من فهم كلام العلماء الراسخين على خلاف المعنى المقصود واخذه على ظاهرة (..) فليس كل مبتدع مذموماً بل أكثره مستحسن على الخصوص والعموم، فإن الله سبحانه وتعإلى جرت عادته بطيِّ الأشياء في خزائن الأسرار ليتشبث النوع البشري بعقله وفكره ويخرجها من حيز الخفاء إلى حيز الظهور حتى تبلغ مبلغ الإنتشار والإشتهار (..) فمخترعات هذه الأعصر المتلقاه عند الرعايا والملوك بالقبول كلها من أشرف ثمرات العقول يرثها على التعاقب الآخر عن الأول ويبرزها في قالب أكمل من السابق وأفضل، فهي نفع صرف لرفاهية العباد وعمارة البلاد — وهذا ما بسطه أحسن بسط حكيم السياسة خير الدين باشا في كتابه أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك [1] . فمن أجل أبهة الإسلام ورفعة شأن الأوطان المحمدية وترقي الديار الإسلامية درجة الكمال العلية لا بد من أخذ العلوم النافعة والمنافع العمومية وتقديمها والتقوي بها [2].

والحقيقة أن إحالة الطهطاوي إلى عمل خير الدين التونسي لها ما يسوغها تماماً، كما أن مبادلة خير الدين لرفاعة هذه الإحالة نفسها — إذ أثنى في أقوم المسالك على منجزاته- مفهومة تماماً. فالجو الروحي الذي تحرك فيه كلا الرجلين متجانس إلى حد بعيد، واللقاء بالمدينة الغربية لدى كل منهما موصول اوثق الصلة بمعطيات المدنية الإسلامية بالذات وبالخشية على هذه المدنية من خط تلك . وبعد هذا كله أو قبل هذا كله كان رفاعة وخير الدين ينتميان إلى أكثر الأقطار العربية اتصالاً مبكراً مباشراً بدائرة الخطر الماثلة في منجزات التمدن الغربي وفي تحركاته الإستعمارية الداهمة : مصر وتونس.

لا شك أن خير الدين يعتبر من أعظم المنظّرين المسلمين المحدثين لمسألة الربط الشامل — المقّيد في الآن نفسه — بين أقطار الإسلام الحديثة والتمدن الغربي الحديث، كما كان من أكثرهم إحساساً بضرورة الخطو الحثيث في طريق الترقي العمراني. لكن من الحق أن نشير إلى أن معاصره — التونسي أيضاً — الشيخ محمود قبادو (1229هـ /1813 م — 1285هـ/1871م) قد أدرك بحس ممتاز أن العامل الحربي هو أصل المشكلة وأن مسألة التقدم الحديث بالنسبة لبلاد الإسلام هي محصلة الهوّة الحادثة بين الغرب وبين هذه البلاد في العلوم الحربية، وهو الأمر الذي هيأ للإفرنج غزو الإسلام في عقر داره فأذلوا أهله وعوّقوا ركبهم. لهذا لم تكن القضية معقدة في عين الشيخ قبادو،فالإسلام الذي قهرته قوة الغرب الحديث عليه، من أجل أن يخرج من غربته وهوانه، أن يستبدل بالعقارب التي قذفتها أفواه المجانق فمكنت لسرايا عمر من فتح شهروز بعد أن أعيى عليها هذا الفتح، سرابيلَ من الأسلحة النارية و الصواعق الصناعية تطيل باع الدين وترد إليه مجده وعزته [3] . بيد أن هذا أيضاً لا يكفي وحده، إذ ثمة ، في مقابل السبب الخارجي للتقدم، علة باطنية تسبب منعه ، علة تثوي في أعماق المسلمين أنفسهم وتتمثل في مبدأ اطراح الأسباب الطبيعية : فقُلْ لأقوام عن سنن عوائد الله يعمهون ، وفي تيه اطراح الأسباب يهيمون: قد برح الخفاء ولكن لا تفهمون (..) أولئك قوم (أي الأفرنج) أتوا البيوت من أبوابها وأدمنوا القرع، ولن يجيب سبحانه سائلاً بلسان القابلية بمنع

---

[1] - المصدر نفسه : 441 — 443 .

[2] - المصدر نفسه : 444.

[3] - ديوان الشيخ قبادو التونسي (جمع الشيخ أبو عبد الله السيد محمد السنوسي ، مطبعة الدولة التونسية ، تونس، 1294 هـ) 2 : 40 — 48.

" [1] . فينبغي إذن دعم كل مشروع في التقدم بإرادة باطنية جديّة وبكدح متواصل وبإيمان أصيل بفاعلية الإنسان في العالم وبقدرته على إحداث التغيير الذي يريد.

أما بالنسبة لخير الدين التونسي فقد كان للمسألة وجوه أخرى . لقد ترددت في اذنه طويلاً كلمة سمعها من " بعض أعيان أوروبا " تقول : " إن التمدن الأوروباي تدفق سيلة في الأرض فلا يعارضه شيء إلا إستأصلته قوة تياره المتتابع ، فيُخشى على الممالك المجاورة لأوروبا من ذلك التيار، إلا إذا حذوه وجربوا مجراه في التنظيمات الدنيوية فيمكن نجاتهم من الغرق " [2] . وفي رأي خير الدين " إن هذا التمثيل المحزن لمحب الوطن مما يُصدقّه العيان والتجربة ، فإن المجاورة لها من التأثير بالطبع بكثرة المخالطة الناشئة عن كثرة نتائج الصناعات " . لذا كان أمراً طبيعاً أن تتخذ المشكلة في نهاية التحليل صورة البحث " في أسباب تقدم الأمم وتأخرها جيلاً فجيلاً " على ضوء ما أمكن تصفحه من تجارب التاريخ الإسلامية والأفرنجية، وما يمكن تقدير مآله في المستقبل بمقتضى الشواهد التي قضت التجربة بأن نقبل . والذي يبدو ثابتاً لدى خير الدين أن من الضروري الإلحاح على امرين آيلين إلى مقصد واحد: " أحدهما إغراء ذوي الغيرة والحزم من رجال السياسية والعلم بالتماس ما يُمكنهم من الوسائل الموصلة إلى حسن حال الأمة الإسلامية وتنمية أسباب تمدنها بمثل توسيع دوائر العلوم والعرفان وتمهيد طرق الثروة من الزراعة والتجارة ، وترويج سائر الصناعات ونفي أسباب البطالة — وأساس جميع ذلك حسنُ الإمارة ، المتولدُ منه الأمن ، المتولدُ منه الأمل ، المتولد منه إتقان العمل المشاهدُ في الممالك الأوروباوية بالعيان وليس بعده بيان — ثانيهما تحذير ذوي الغفلات من عوام المسلمين عن تماديهم في الإعراض عما يحمد من سيرة الغير الموافقة لشرعنا بمجرد ما انتقش في عقولهم من أن جميع ما عليه غير المسلم من السير والتراتيب ينبغي أن يهجر ، وتآليفهم في ذلك ينبغي أن ننبذ ولا تذكر حتى أنهم يشددون الإنكار على من يستحسن شيئاً منها " [3] . إن الأخذ بالتنظيمات الدنيوية المفيدة مما يوجد لدى الغير هو أمر لا حرج فيه ، وكل الأدلة الشرعية متفقة على إباحته. ونحن إذا قدرنا أن الأفرنج يتقدمون في معارفهم وأن هذا التقدم يرجع إلى " التنظيمات الدنيوية" المؤسسة على " العدل والحرية " أمكننا أن نقدر حاجة البلدان الإسلامية إلى الأخذ بهذه التنظيمات. لقد قال الصدّيق لخالد بن الوليد في حرب أهل اليمامة : " ... ثم إذا لاقيت القوم فقاتلهم بالسلاح الذي يقاتلونك به : السهم للسهم والرمح للرمح والسيف للسيف " .والصديق " لو أدرك هذا الزمان لأبدل بمدفع الششخان ومكحلة الأبرة والسفينة المدرعة ونحوها من المخترعات التي تتوقف عليها المقاومة ولا يحصل بدونها الإستعداد الواجب شرعاً الذي يستلزم معرفة قوة المُستعدّ له والسعي في تهيئة مثلها أو خير منها ومعرفة الأسباب المحصلة له " . ومعنى ذلك ان قضية التقدم العمراني للمسلمين عند خير الدين هي قضية مادية بالدرجة الأولى ، لكنها ليست كذلك فحسب وإنما هي أيضاً تدبير سياسي وتنظيم قانوني مؤسسان على الحرية والعدل، وهو ما نوه به الماوردي وإبن خلدون من مفكري الإسلام الكبار. وفي رأي خير الدين أن الواجب الأكبر في تيسير هذا التقدم ودفع عجلته يقع على فريقين : فريق السياسيين وفريق العلماء . أما السياسيون فيقيمون دولة عمرانية شورية ، أما العلماء فواجبهم أن يضعوا حداً لعزلتهم وينخرطوا في الحياة الدنيوية، إذ ليس يكفي أن يكون العلماء عالمين بأحكام الشريعة وأحوالها وإنما عليهم أيضاً أن يعرفوا الأحوال الدنيوية التي يهمُ الشريعة أمرها لأنو " ما لا يتم الواجب إلا به هو واجب ". ومعنى ذلك أن على العلماء أن يتبصروا في سياسة أوطانهم ويعتبروا الخلل الواقع في أحوالها الداخلية والخارجية، من أجل " ترتيب تنظيمات منسوجة على منوال الشريعة معتبرين فيها من المصالح احقها ومن المضار اللازمة أخفها ملاحظين فيما يبنونة على الأصول الشريعة أو يلحقونه بفروعها المرعية (..) أن الشريعة لا تنسخها تقلبات الدهور" ، وأن أمر السياسة الشرعية، كما ذهب إليه الشيخ محمد بيرم الأول،

---

[1] - المدصر نفسه : 41 .

[2] - خير الدين التونسي : أقوم المسالك في معرفة أحوالك الممالك (مطبعة الدولة الحاضرة بتونس المحمية ، 1284هـ) : 50 .

[3] - المصدر نفسه : 5 – 6 .

مفتى الديار التونسية ، «« ما يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به الوحي »» [1].

إن هذا يعني ، في فكر خير الدين ، ضرورة تطوير الأنظمة السائدة في الأقطار الإسلامية ووضع تنظيمات تناسب قدرة البلاد على التمثل والهضم من ناحية أولى، وأحكام الشريعة الصريحة من ناحية ثانية ، أي أن فكرة التغيير ينبغي أن تلتزم بالشروط الذاتية والشروط للأمة التي تنشد التقدم، أما عمليات الزرع الخارجية المبتسرة فإنها لن تؤدي إلى شيء . وقد لخص الدين موقفه هذا في «« المنهاج »» حين قال :

«« إذا تركنا جانباً مسألة الإعتقاد ، ونظرنا إلى الأمور من الوجهة المادية الخالصة، فإن التاريخ يشهدنا على أن التطبيق الصريح الأمين للشريعة الإسلامية قد أدى دوماً إلى نتائج باهرة لا ترجع إلى المصادفة أو إلى تأثير ظروف خاصة، وإنما إلى الأثر الطبيعي لروح الشريعة ولإستعدادتها الفذة. ولكن بما أن العلة نفسها تنتج دوماً في الظروف نفسها المعلول نفسه فإنه لا شك في أن التطبيق الحريص الأمين للشريعة الإسلامية سيعطي في أيامنا عين الثمار التي اعطاها فيما مضى من الزمان. وقد حدث أنه حين أراد البعض أن يستبدل بها نظاماً هجيناً من المؤسسات الأوروبية التي – حين يراد لها، بقسر، أن تماشي تقاليدنا وحالتنا الإجتماعية – تصبح عارية من صورتها وغير قابلة للتطبيق ، فإنه لم يحصل – وقد كان ذلك متوقعاً- إلا على نتائج لا قيمة لها على الإطلاق .ومن ناحية أخرى ، فإن من الممتع ، من حيث المبدأ، غرس مؤسسات بلدٍ ما في بلد آخر تختلف أمزجة أهله وأخلاقهم وثقافتهم وظروفهم المناخية. هل يشبه النظام القضائي الفرنسي النظام القضائي لدى الآنجليز؟ومع ذلك فإن هاتين الأمتين المسيحيتين تنتميان تقريباً إلى الجنس نفسه وتقيمان في البقعة نفسها، وتحتل كل منهما، من المدنية الحديثة، مكان الطليعة. إن فرنسا قد عملت أربعة عشر قرناً لكي تصبح على ما هي عليه ولكي تهيء لنفسها المؤسسات التي تتمتع بها اليوم! وهل يدور بخلد أحد أن مؤسساتها التي لا يمكن إنكار سموها على تلك التي سبقتها كان يمكن لها أن تحكم الفرنسين قبل ثلاثة قرون أو أربعة ؟ إن الحكومات التي توالت منذ أربعين عاماً في الدولة العثمانية قد حاولت مرات عديدة تنظيم المؤسسات السياسية والإدارية والقانونية للبلاد ولكن جهودها لم تثمر لأنها لم تشأ أن تلجأ بصراحة وتصميم إلى إصلاحات جذرية تتناسب وحاجات البلاد فضلاً عن أخلاق أهاليها. وبدلاً من المثابرة على الطريق المرسوم الذي من شأنه أن يجلب التغييرات الضرورية التي تتناسب مع ما تشعر به الحاجة في كل مرة – كما تفعل حكومات الأمم الأكثر تحضراً وتمدناً- فأنه قد تم تبني انصاف إجراءات لا اسس لها ، وإقتباس بعض المؤسسات المسلوخة عن أوروبا، وذلك بسبب ملاحظة النتائج الطيبة التي أثمرتها (هذه المؤسسات) في البلدان التي وُلدت فيها، غافلين عن أن ((مجموع قوانين البلد)) هو الذي يضمن المنافع لكل ((إستعداد خاص)). وهكذا فان هذه الفسائل من المؤسسات المسلوخة عن أوروبا لم تلبث أن أعتراها الفساد لأنها لم تجد في الدولة العثمانية التربة المهيأة والشروط الضرورية لحياتها، وهو ما استلزم في غالب الأحيان الغاء قانون ما قبل محاولة تطبيقه. وهذا نهج مزعج من شأن نتائجه أن تزعزع الإحترام الواجب للنظام الإجتماعي وأن تغرق البلاد في حالة من الفتور الكامل بإزاء القضايا العامة»» [2].

2- إن ما أدلى به الطهطاوي وقبادو وخير الدين يعكس حالة المواجهه التمدنية العامة بين عالم الإسلام وعالم الغرب. ذلك أن فكرة التقدم لم تنجم عندهم إلا إستجابة لأمر عبور الهوة وسد الثغرة التي تفصل بين هذين العالمين عن طريق الإستكثار من العلوم والفنون والمنافع العامة المؤسسة على العدل والحرية . أما تحقيق مفهوم التقدم بمعناه الخاص أو بذيوله التنويرية فنلاحظ حضوره عند عدد من المفكرين ممن إمتازت أعمالهم بإستمرار الربط بدرجات متفاوتة بين المدنية الحديثة وبين التراث الإسلامي السلفي. فأفكار

---

1 - المصدر نفسه : 43 .

2 - Khe'reddine , memoires (Mon Programme) . p : 141

عبد الرحمن الكواكبي (1265هـ /1854م-1320م) الأولى في التقدم جاءت في معرض تشخيصه لعلل "الفتور العام" التي يُعاني منها المسلمون في أقطارهم كافة، ولمسألة تقهقر الإسلام التي هي "بنت عام أو أكثر" . وأول ما ينهض الكواكبي في وجهة حالةُ اليأس من المستقبل وذهاب البعض إلى القول "إننا أمة ميتة فلا ترجى حياتنا"، وتصديق قولة إبن خلدون : "إذا نزل الضعف في دولة أو أمة لا يرتفع" . وفي رأي الكواكبي أن تفاهم الأمور لا ينبغي أن يبعث على اليأس لأن ثمة أمماً كثيرة قد استرجعت نشأتها بعد تمام الضعف وفقد كل اللوازم الأدبية للحياة السياسية . وأنه ليكفي تشخيص المرض حتى من السهل البرء منه . ومع أن العلل متعددة – إذ هي دينية وأخلاقية وسياسية وإجتماعية- إلا أن الذي يبدو مرجّحاً هو أن الأسباب السياسية للتدهور أو الفتور العام خي كثير العلل حسماً [1] وحين يقول الكواكبي "السياسية" فإنما يعني بالدرجة الأولى الإستبداد والاستبدال النظام الكسروي الملكي الظالم بنظام الشورى التمثيلي. وهنا يكفي محو الإستبداد وإغلاله لكي تعود الحياة إلى الجسم الفاتر العليل ويُبعث نشأ جديداً. ولقد درس الكواكبي ، بعد ألفيري ، ظاهرة الإستبداد دراسة عميقة وحلل ما بينها وبين الدين والمال والتربية والأخلاق من علاقات لكنه اعتبر أن أعظم الشرور التي يولدها الإستبداد يتمثل في عرقلة "الترقي" أو التقدم فكان ذلك فرصة مناسبة من أجل تحديد مبدأ "الترقي" نفسه وتحقيق مفهومه. فالكواكبي يرى أن مبدأ "الحركة" هو المؤشر الأول للترقي، إذ الحركة ستة عاملة في الخليقة دائبة بين شخوص وهبوط . أما الترقي فهو "الحركة الحيوية" أي حركة الشخوص الذي يقابل الهبوط . والهبوط هو الحركة إلى "الموت أو الانحلال أو الإستحالة أو الإنقلاب" . وليس لهذه الحركة قانون ثابت نهائي يسير بموجبها "إلى النهاية شخوصاً أو هبوطاً" وإنما هي أشبه بميزان الحرارة كل ساعة في شأن : حركة الشخوص في الأمة تدل على الحياة وحركة الهبوط تدل على السير نحو الفناء والموت . والترقي الحيوي الذي ينشده الإنسان بفطرته أنواع : الترقي في الجسم صحة وتلذذاً، والترقي في التركيب بالعائلة والعشيرة، والترقي في القوة بالعلم والمال، والترقي في الملكات بالخصال والمفاخر والترقي بالروح عند أهل الأديان [2] . وثمة أمران فقط يمكن أن يعترضا هذه الترقيات : إما القدر المحتوم الذي يسميه البعض بالعجز الطبيعي ، وإما الإستبداد المشؤوم . على أن صدم القدر لسير الترقي لايدوم إلا لمحة ثم لا يلبث أن يطلقه فيكر راقياً . أما الإستبداد فأنه يقلب السير من الترقي إلى الانحطاط، من التقدم إلى التأخر، من النماء إلى الفناء، ويلازم الأمة ملازمة تبلغ بها حطة الحيوانات فلا يعود يهمها إلا حفظ حياتها الحيوانية ، لا بل إنه "قد يبلغ فعل الإستبداد بالأمة أن يحول ميلها الطبيعي من طلب الترقي إلى طلب التسفل بحيث لو دفعت إلى الرفعة لأبت وتألمت كما يتألم الأجهر من النور، وإذا الزمت بالحرية تشقى وربما تفنى كالبهائم الأهلية إذا أطلق سراحها، وعندئذ يصير الإستبداد كالعلق يطيب له المقام على إمتصاص دم الأمة فلا ينفك عنها حتى تموت ويموت هو بموتها" [3] .ويشبه الكواكبي حركة الترقي والانحطاط في الشؤون الحيوية للإنسان بالحركة "الدودية" التي تحصل بالإندفاع والانقباض .فالإنسان من جهة تدفعه في السير "رغائب" نفسية وعقلية ، وتقبضه من جهة "الموانع" الطبيعية والمزاحمة . وليس تناوب الخير والشر والنعمة والنقمة والسعادة والشقاء على الإنسان إلا صدى لحركتي الدفع والقبض هاتين . أما الرقي فيتحقق حين يكون جناحا "الاندفاع" و "الإنقباض" في الإنسان متوازنين كتوازن السلبية والإيجابية في الكهربائية . وعلى العكس من ذلك يتجه الإنسان نحو القهقرى حين تغلب الطبيعة أو المزاحمة عليه . وبإعتبار آخر تكون الوجهة إلى "الحكمة" إن كان العقل هو الأغلب في حركة "الاندفاع" بينما تكون الوجهة إلى "الزيغ" إن غلبت النفسُ العقل في هذه الحركة. أما الانقباض فالمعتدل منه هو السائق للعمل بينما القوي منه مهلك مسكن للحركة.

---

[1] - عبد الرحمن الكواكبي : أم القرى (الأعمال الكاملة بتحقيق محمد عمارة ، القاهرة ، 1970) : 151 – 181.

[2] - عبد الرحمن الكواكبي : طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد (الأعمال الكاملة ، بتحقيق محمد عمارة) : 410 .

[3] - المصدر نفسه .

والاستبداد في هذا كله هو القابض الضاغط المسكن . أما اسراؤه المبتلون بهى- ولا سيما الفقراء منهم — فهم كدود تحت صخرة لا نجاة لهم إلا برفع الصخرة "" ولو حتى بالأظافر ذرة بعد ذرة "" . والخلاصة أن العمل من أجل رفع الظلم او الإستبداد هو الطريق الطبيعي المؤدي إلى تحقيق الترقي.

ومعنى هذا كله أن علينا أن نميز في فكر الكواكبي بين أمرين: الأول الترقي على مستوى الطلب أو الرغبة، والثاني على مستوى التحقق أو الواقع. أما طلب الترقي فيرى الكواكبي أنه يمثل ميلاً طبيعياً عند الإنسان. لكن تحقق الترقي ذاته في الواقع ليس له قانون حتمي ، أو أن قانونه هو التأرجح بين الشخوص والهبوط على مثال الحركة الدودية التي تنقبض. لذا كان محكوماً على الإنسان أن يجهد ويكد ويناضل من أجل رفع الموانع التي تقف عائقا في وجه تحقيق الميل الطبيعي عند الإنسان إلى الترقي ..

وليس يبعد كثيراً موقف قاسم أمين (1282هـ/1865م — 1326 هـ/1908م) من مشكلة الترقي عن موقف الكواكبي من المشكلة . فهو يؤمن مثله بضرورة التقدم على مستوى الطلب والرغبة لكنه ينتهي إلى متابعة التنويريين في الإعتقاد بأن حركة التاريخ الواقعية هي في إستمرار نحو الأفضل . كما جاءت أفكار الكواكبي في التقدم في معرض مكافحة ظاهرة سلبية سياسية هي الإستبداد جائت أفكار قاسم أمين في الموضوع نفسه في معرض مكافحة ظاهرة سلبية إجتماعية هي انحطاط حال المرأة وتدينها في مصر والعالم الإسلامي .

وأول ما يثبته قاسم أمين من عناصر التقدم فكرة الحركة والتغير : "" إني لست ممن يطمع في تحقيق آماله في وقت قريب ، لأن تحويل النفوس إلى وجه الكمال في شؤونها مما لا يسهل تحقيقة، وإنما يظهر أثر العاملين فيه ببطء شديد في أثناء حركته الخفية. وكل تغيير يحدث في أمة من الأمم تبدو ثمرته في أحوالها فهو ليس بالأمر البسيط، وإنما هو مركب من ضروب من التغيير كثيرة تحصل بالتدريج في نفس كل وواحد شيئاً فشيئاً، ثم تسري من الأفراد إلى مجموع الأمة، فيظهر التغيير في حال ذلك المجموع نشأة أخرى للأمة "" [1] . وهذا قانون التغير، ينطبق على كل أمة ومدينة ، والمسلمون لا يفلتون هم أيضاً من قبضته، إذ "" لِمَ يعتقد المسلم أن عوائده لا تتغير ولا تتبدل ، وأنه يلزمه أن يحافظ عليها إلى الأبد؟ ولِمَ يجري على هذا الإعتقاد مع أنه هو وعوائده جزء من الكون الواقع تحت حكم التغيير والتبديل في كل آن؟ أيقدر المسلم على مخالفة ستة الله في خلقه، إذ جعل التغيير شرط الحياة والتقدم، والوقفة والجمود مقترنين بالموت والتأخر ؟ "" [2] ولكن هل معنى هذا القول إن حتمية التغير تعني بالضرورة تغيراً نحو الأفضل حتى تكون الحركة مكافئة للتقدم؟

لم يقل قاسم أمين هذا تماماً حين وضع "تحرير المرأة" في عام 1898 لكنة أقترب منه أثر الردة العنيفة التي جوبه بها كتابة هذا. فكل ما ذهب إليه قاسم أمين في "" تحرير المرأة"" يرتد إلى القول إن تمدن الأمم الغربية يتقدم على كل الجبهات بينما تراوح الأمم الأخرى، ومنها الإسلامية في جهلها وضعفها وإن سبيلّ النجاة من الفناء العقل والعلم والإعتماد على النفس ، وإن المانع من ترقي الإسلام البدع والعوائد والمحدثات والجهل والتقليد وإهمال التربية في الرجال وفي النساء على حد سواء ، ولكن في نساء بصورة أخص. أما في كتاب "" المرأة الجديدة "" ، وبعد الردة الآنفة الذكر، فلم يقف قاسم أمين عند حدود هذه الأفكار التي تقترب كثيراً من أفكار محمد عبده وإنما ذهب إلى أبعد من ذلك حين ربط الإصلاح بتبني "" العلوم العصرية"" ، وباخضاع أحوال الإنسان المادية والأدبية إخضاعاً كاملاً لـ "" سلطة العلم"" [3]، فاقترب بذلك من مفهوم التقدم التنويري وإنتهى إلى تقرير القول إن "نتيجة التمدن هي سوق الإنسانية في طريق واحدة وأن التباين الذي يشاهد بين الأمم المتوحشة أو لم تصل إلى درجة معلومة من التمدن منشأة أن أولئك الأمم لم

---

[1] - قاسم أمين : تحرير المرأة (مطبعة دار المعارف بمصر ، القاهرة ، 1970) : 25-26.

[2] - المصدر نفسه : 31 — 32.

[3] - قاسم أمين : المرأة الجديدة (مطبعة المعارف بالفجالة بمصر ، 1900) : 185.

تهتد إلى وضع حالتها إجتماعية على أصول علمية "[1] . ومع ذلك يرى قاسم أمين أن التمدن الأوروبي ليس خيراً مخضاً- فإن الخير المحض ليس موجوداً في عالمنا هذا، عالم النقص – لكنه يظل " الخير الذي أمكن للإنسان أن يصل إليه الآن"، به أتم الإنسان شيئاً مما كان ينقصه فأرتقى به درجة من الكمال ." ومهما كانت هذه النتيجة صغيرة في جانب ما ينتظر للنفس الإنسانية من الكمال فإنه ينبغي لنا أن نقتنع بها، وعلى المستقبل أن يصل بأهله إلى ما هو أعلى منها "[2] . ومع أن ما يحمله المستقبل سر مجهول ومع أن مشاكل المدنية المقبلة متعددة وتبعث على القلق إلا أن حلها لا يعضل، لأن هذه المدنية – الغربية في ماهيتها – مؤسسة على الحرية الشخصية، وهذا يسمح لها بتخطي صعوباتها بإستمرار وبتكميل نفسها بحسب المبدأ الذي تخضع له ، مبدأ " التغير التقدمي" الماثل في مرور الزمان وإنشاء المعارف والتربية والعلوم. وأما وضع المرأة في مجمل الأدوار التي ستنتقل بها فسرُ مجهول ليس في طاقة احد من الناس أن يعلمه، " وكما أننا نجهل ماذا يكون حال الرجل بعد مائتي سنة، كذلك لا يمكننا أن نعرف ماذا يكون حال المرأة بعد مرور هذه المدة، وإنما نحن على يقين من أمر واحد وهو أن الإنسانية سائرة في طريق الكمال وليس علينا بعد ذلك إلا أن نُجدَّ السير فيه ونأخذ نصيبنا منه "[3] .

وهذا هو الموقف الذي أقره الشيخ علي يوسف صاحب " المؤيد" الواسعة الإنتشار (1280 هـ/1863م 1331هـ/1913 م) مع فرق مهم، مع ذلك، هو حرصه على أن يفهم حتمية الترقي فهماً دينياً إسلامياً خالصاً، فعدَل التقدم التنويري الوضعي والتطوري الداروينى بحيث أصبح " تنويراً إسلامياً" إن أمكن التعبير كذلك . وقد عبر علي يوسف عن تصوره في مقاله نشرهاً في عام 1888م في (الرياض المصرية). والذي دعاه إلى تقدير مقالته ذهاب البعض " إلى أن التمدن يتبادله المحو والإثبات أو العدم والوجود . فهو في هذا العالم يذهب به الدور وتسترجعه الأيام، وأنه كلما تم في أمة انتقل بها إلى الوحشية الأولى، فهو نافع المبدأ مضر للغاية". وحجة هؤلاء في ما يذهبون إليه " ما كان لبعض الأمم قديماً من المكانة السامية في الحضارة حتى إذا بلغت الغاية أرتدت راجعة إلى الخلف حتى تؤول إلى الخشونة والتوحش التام حتى تتدرج ثانية إلى الأمام. فهما عنده على التعاقب ، كلٌ علة للآخر ، وكلٌ غاية ضده"[4] . والحق في رأي علي يوسف " أن المدنية دائمة مستمرة في الوجود، تابعة لوجود الإنسان مرتقية بإرتقائه" ولكن ما هو التمدن أصلاً؟ يجيب علي يوسف بالقول إنه " الكمال للمجتمع الإنساني" ، أو هو " تمام نظام الهيئة الإجتماعية "[5] . وهذا الكمال يوجد نسبياً في كل أمة أو شعب بعد حالة من السذاجة الفطرية . فكل هيئة إجتماعية في الوجود متمدنة بالنسبة أو بالقياس لما دونها، لكنها غير متمدنة بالقياس لما فوقها. أما معيار التفاضل هنا فهو درجة الإرتقاء في المعارف والعلوم النظرية والعلمية وفي الأخلاق الفاضلة للنفوس. ويتبع هذا درجة اتساع نطاق الصنائع من فلاحة وملاحة وأنواع التجارة والتفنن في معدات الحضارة والإختراع للمنافع كالآت المواصلات والمراسلات والتسهيلات التي يقدمها كل عصر لآخر. وهذه المنجزات تخضع بإستمرار للتدقيق والصقل وإختيار الأصلح . " وهكذا كل سابق يبدع وكل لاحق يحسّن أو يقّبح إلى أن يصل هذا النوع إلى النقطة التي فيها الإنقلاب الوجودي (على مذهبنا) وفي النفوس غصة من عدم إيجاد ما يتخيله أنفع للحياة". إن السعي وراء هذه المنافع يعتبر متمماً لنظام الأمم وباعثاً على الراحة والأمن والرفاهية والثروة، فضلاً عن أنه مطلب للأجيال القادمة التي ترجو بدورها أن تدرك لنفسها غاية أرقى. لكن المدنية في العالم لا

---

[1] - المصدر نفسه : 186.

[2] - المصدر نفسه : 206.

[3] - المصدر نفسه : 155.

[4] - علي يوسف : التمدن دهري (مجلة الرياض المصرية ، ربيع الأول 1306 هـ) نوفمبر 1888م) : 136

[5] - المصدر نفسه : 137.

ترتقي إلا رويداً رويداً، إنها توجد في قلة من الأمم تعترضها في الغالب جهالة الكثرة من الأمم فتعرقل مسيرتها. ثم إن قصر أطوار الحياة يقصر من العمل ويقلل من الفائدة وليس من الثابت أن يستأنف المتأخر دروس الجيل السابق ومنجزاته بشكل ناجح. لهذا كانت ﷺﷺ أعمال الأجيال المتتابعة كدروس متقطعة غير ملتئمة وضعاً وعملاًﷺﷺ . ولهذه الأسباب ﷺﷺ كانت الشرائع الإلهية والوضعية مرتقية شيئاً فشيئاً بحسب الإستعدادات في الأمم فمثلاً كان الإنسان خلواً ساذجاً ثم أدرك المطالب التي تدعوه اليها النفس وترَقى بعد ذلك إلى معرفة أنه عاجز عن إدراك حاجته بنفسه فكانت المشاركة. فدعا الأمر إلى حكَم يفصل عند الخصام فأنزل الله الأسفار والصحف على أيدي انبيائه الأولين من البشر إرشاداً منه إليهم بقدر الحاجة حسبما تقتضيه الحكمة الألهية . ثم أنزل الكتب السماوية كتاباً كتاباً باقتضاء حكمته الأزلية تدرجاً في التوسع والتبيين، منظوراً في كل ذلك إلى إستعداد النوع وترقيه. كذلك القوانين الوضعية تلبس كل يوم أحسن من ذي قبل ، ودليل ذلك ما نراه اليوم من تقدمها وملائمتها كثيراً للعوائد الحالية والأخلاق التي لا شك أنها أرتقت بإرتقاء الإنسان مادة وجوهراً. وعلماء الطبيعة يحكمون أن الإنسان في انتخاب دائم وترق في المادة والجوهر ....ﷺﷺ .[1]

وهكذا ينتهي علي يوسف إلى دعم موقفه في التقدم الإنساني المستمر بالنظرية الداروينية في التطور التي تعضدها ﷺﷺ مشاهدة الأحافير الأولىﷺﷺ كما يقول . ولكنه ينكر أن يكون هذا ﷺﷺ التحسين المتدرجﷺﷺ في الموجودات وفي الإنسان من ﷺﷺ فعل الطبيعةﷺﷺ نفسها — هذا إذا كان ﷺﷺللطبيعة ﷺﷺ وجود أصلاً ! ذلك أن ﷺﷺالتحسين المتدرجﷺﷺ هو ﷺﷺ مراد الله جل شأنهﷺﷺ . وحتى لو سلمنا بفعل الطبيعة فإن هذا لا يعني إلا أن هذا الفعل هو من ﷺﷺ تقدير ذاته الأقدسﷺﷺ.

أما الانحطاط في الوجود، الذي تنتهي إليه الأمم التي التي كانت مترقية ، فلا يعني في رأي علي يوسف رجوعاً إلى ﷺﷺ حالة وحشيةﷺﷺ كما يتوهم البعض . وحتى لو سُلم القول أنه رجوع إلى التوحش فإن القول أن علة ذلك كامنة في طبيعة المدنية ذاتها — بمعنى أن التمدن داع إلى التوحش بنفسه — أمر لا يسلّم. ذلك أنه لا بد من أسباب أخرى قد أوجبت هذا ﷺﷺالإنقلابﷺﷺ، كفساد الأخلاق وعدم السعي وراء المطالب مثلاً، أو الالتفات إلى الملاذ الشهوية أو غير ذلك. فهذه الأمور منتجة لخمود الفكر وظلمه العقل وفظاظة الطبع وخشونة المعاملات، مما يذهب بعد زمن بـ ﷺﷺ عنوان الأمةﷺﷺ إلى غيرها ممن استعد وتهيأ لـ ﷺﷺ روح التنورﷺﷺ أو ممن كان مرتقياً أصلاً [2] . أما أولئك الأقوام فيشقون في سكرتهم وغفلتهم إلى أن يصحوا وينتبهوا منهما. إن الحكم بالإنقلاب في الأمم — بمعنى الإرتداد إلى حالة الانحطاط والتوحش بعد حالة التمدن — لبس أمراً ثابتاً واجب الحصول . إذ لو كان كذلك ﷺﷺ لكان واقفاً بين يدي كل أمة من الأمم عند حد لا تتخطاه فتتساوى إعماراً في الحضارة أو تزيد الواحدة عن الأخرى بقليل، كأعمار ذوات الروحﷺﷺ . ولكننا في الحقيقة ﷺﷺ نجد أمة لا تتجاوز قرناً واحداً في الحضارة وأخرى تعيش قروناً كثيرة فلا تبيد من نفسها إلا لطوارىء أخرى خارجة عن سور التمدنﷺﷺ. ونحن نستطيع أن نتصورأن أفراد امة في العالم قد حافظوا جيلاً على مبادىء تمدنهم بحيث يلبس كل خلف منهم ثوب السلف فتقضي الدهور وتبيد الآلات من الأعوام وهي تترقى شأنا وتعلو مكانة ﷺ إلى ما لايتصور حدة الفكرﷺﷺ [3] . وينبغي أن نعلم أن تمدن الأمة في زمن معين ليس متعلقاً فقط بأفرادها، وأنما ايضاً بحالة حكومتها التي تسير معها وتلائم درجة ترقيها. إذ لا بد من ﷺﷺ تقارب الفريقين وإتجاه قوة الهيئة إلى إنتخاب الأصلح فالأصلح للهيئة، فلا تلقي على الشعب ما لم يكن قد استعد لتلقيه بقلب سليم ولو كان مفيداً تمام الفائدة خوفاً من التحول عن الغرض الأصلي والشطط

---

[1] - المصدر السابق : 138.

[2] - المصدر السابق : 140.

[3] - المصدر نفسه : 140.

عن إدراك الغاية المقصودة من ذلك الأمر الملقى عليهم" ، مثل ما حدث في أمر "الحرية" ، فإن الجهلاء والأغبياء صرفوا الإسم بمداركهم السافلة عن معناه الحقيقي إلى معنى مضر بحيث فهم كل فرد منهم أن "أصبح بأمر الحاكم حراً، أي يفعل كيف يشاء مما تسول له النفس من الأعمال الدنيئة والقبائح الفظيعة فسكر وعربد وفجر وفسق وقامر ولعب وتلاهي وأذهب النفس والنفيس واستهتك ضحية غاياته الفاسدة وفكره العاطل وهو يتوهم أنه قائم بالواجب عامل بشريعة حكومته". وينبغي أن يُعلم أيضاً ان ما تتخذه الحكومات من المغالاة في إختراع الآلات الحربية كالمدافع والأسلحة النارية وإعداد القوى العظيمة الهائلة وتجنيد الجنود، ليس من (باب التوحش ومضاده الإنسانية "، لما يتخيله البعض من أن من موجبات الدمار وسفك الدماء وإزهاق الروح وتكدير كأس الراحة وإنما هو على العكس من ذلك تماماً، "من تمام المدنية ومن موجبات النظام لما فيع من عامل الهدوء ونشر لواء الأمن في المسكونة" . إذ "لولا ذلك لهالت الأمم الدنيئة وأغارت أرباب المدنية وفشا النهب والسلب وكثر السطو وسلب الأمن العام من العالم أجمع" [1] .

أما إذا اعترض معترض على الشيخ على يوسف بالقول : "ما لك أردت أن تبدل سنة الله في العالم من التغيير الدوري في كل أمر أخذ حد الغاية تدلياً أو إرتقاء - والطبيعة ترشدنا إلى أن كل شيء وصل إلى الحد انقلب إلى الضد- ,اردت أن لا تجعل للحوادث الدهرية على المدنية يداً — وسريانها لا يتمارى فيه أثنان؟ " ، فإنه يجيب بالقول : "أن الإنسان نتيجة الموجودات وسر العوالم ، بعث الله له الرسل وأنزل عليه الكتب السماوية لا لعبث بل ليتم نظامه الأكمل . وجل شأنه أن يضيع سر الوجود سدى، فهو واهبة المدنية نعمة فلا يسلبه إياها ، وإلا ظلم الموجودات﴿ وما ربك بظلام للعبيد﴾ ". أما القول "أن كل شيء يتلاشى بعد تمامه " — وهو قول أبن خلدون- فلا يصلح لأن يرد القول بإستمرار التقدم المدني ، وذلك تعريف التمدن أصلاً أنه "الكمال للمجتمع الإنساني" وهذا الكمال لم تبلغه أمة من الأمم في أي عصر من العصور حتى يقال أنه قد حدث فيه إرتداد أو تلاش. أما الصروف والحوادث التي تعتري التمدن فليست متغلبة دوماً حتى يسري حكمها على المدنية. والواقع أن الإنسان في حالة التمدن يتغلب على هذه الحوادث بالتمدن نفسه فتقل أو تنعدم. "والدليل على ذلك أن الأمم التي ترقت فيها الشرائع والقوانين ليست كغيرها من الأمم المتوحشة . فإن الحوادث في الأولى أقل منها في الثانية . وهكذا كلما تدرجت علواً تغلبت عليها أكثر . وكذلك العلوم والمعارف تمحو من الحوادث في الوجود بقدر ما تأخذ فيه عملا وإحكاماً. فليس للحوادث حكم على المدنية، بل هي لها عليها بلا ريب". والنتيجة أنه "لا محيص عن التسليم بان المدنية دهرية دائمة بداوم الإنسان مترقية بترقية عاملة فيه عمل الحكيم المربي" [2] .

وهكذا انتهى علي يوسف عند نهاية القرن التاسع عشر إلى مركب طريف للتقدم المدني جمع فيه بين التنويرين والداروينيين والفلسفة الوضعية الفرنسية من ناحية وبين الفكر الديني الإسلامي من ناحية ثانية، فنقل مفهوم التقدم الذي نادى به أمثال حسن العطار والطهطاوي وخير الدين من حالة سباق الحضارات المتعددة ولحاق المتخلف منها بالسابق إلى حالة وحدة التمدن او المدنية التي ستفتح الطريق أمام انسانية واحدة تسير في درب الكمال والتكمل. ولكن ما حققه علي يوسف لا يمنع مع ذلك من القول أن مركّبة لم يكن في نهاية المطاف إلا محاولة من محاولات التكيّف والتكييف الإسلامية الحديثة البارزة التي ينبغي أن توضع إلى جانب تلك التي قام بها عند نهاية القرن التاسع مفكرون آخرون من أمثال عبدالله النديم ومحمد عبده وعلي مبارك وحسين الجسر وغيرهم.

---

1 - المصدر نفسه : 141 .

2 - المصدر نفسه : 142.

النهضة العربية
د. علي المحافظة

الاتجاهات الاجتماعية

﴿إن أولى المتغلبين بالاحتراس من هذه العواقب جيل من الناس لا كتائب له في فتوحاته إلا المداهاة، ولا فيالق يسوقها للاستملاك سوى المحاباة، ولا أسنة يحفظ بها ما تمتد إليه يده إلا المراضاة، يظهر بصورة مختلفة الألوان متقاربة الأشكال....﴾

(من افتتاحية العدد الأول من العروة الوثقى)

كانت الدولة العثمانية، من وجهة النظر الدينية، دولة إسلامية يحكمها سلطان مسلم، ويسود فيها الشرع الإسلامي، ونتيجة لفتوحاتها الواسعة في آسيا وأوروبا وأفريقيا دخلت في حوزتها شعوب وأمم تدين بأديان ومذاهب مختلفة، فأصبح سكانها والحالة هذه، ينقسمون، حسب رأي الفقهاء المسلمين، إلى فئتين: مسلمين وأهل ذمة. ولما كان المسلمون هم الفئة المسيطرة سياسياً فقد تمتعوا بحقوق المواطنة وواجباتها كاملة. مثل تولي مختلف المناصب السياسية والإدارية والقضائية والعسكرية، وفرض عليهم مقابل ذلك الجهاد أو الخدمة العسكرية. أما أهل الذمة فقد منحوا الحق في تطبيق شرائعهم الدينية في أمورهم الخاصة وأحوالهم الشخصية. وفرضت عليهم الجزية كضريبة شخصية يدفعونها سنوياً.

وشمل هذا التقسيم الطائفي المجتمع العربي، فكان المسلمون يشكلون الغالبية العظمى، بينما أهل الذمة أقلية صغيرة لا تتجاوز عشر السكان. وانقسم المسلمون إلى سنة وشيعة ونصيرية ومتاولة ودروز، كما انقسم أهل الذمة إلى نصارى ويهود وصابئة. وانقسم النصارى بدورهم إلى روم أرثوذكس وروم كاثوليك وسريان وأرمن وأقباط ولاتين وإنجيليين ، كما انقسم اليهود إلى سفارديم واشكنازيم. وترك العثمانيون لهذه الطوائف حرية ممارسة عباداتها وتطبيق شرائعها، كما أبقوا على زعاماتها الدينية التقليدية.

أما من الناحية الاقتصادية، فقد انقسم المجتمع العربي إلى مزارعين وتجار وحرفيين أو صناع. وكان المزارعون غالبية السكان وينقسمون إلى إقطاعيين وفلاحين. والإقطاعيون في غالب الأحيان، من القادة العسكريين أو الزعماء المحليين أو شيوخ القبائل، وهم فئة قليلة العدد، واسعة النفوذ، تمثل صلة الوصل بين الرعية من الفلاحين والحكام العثمانيين، وتتمتع بحق الضرب والجلد والسجن في القرى التابعة لها. أما الفلاحين فكانوا فئة مستغلة، يملكهم الإقطاعي فيتصرف بهم كما لو كانوا جزءاً من الأرض التي يعيشون عليها، ويرهبهم البدوي فينهب ما تقع عليه عينيه ويفرض عليهم الخاوة، ويفد إليهم جابي الضرائب فلا يبقي لديهم ما يكفي مئونتهم. وبقي الوضع هكذا طوال العهد العثماني، فلم يطرأ عليه أي تطوير أو تحسين. وظل الفلا ح، لأجيال عديدة، يعيش حياة غاية في القساوة يرتدي أسمال بالية، ويسكن أكواخاً من الطين والقش يشارك فيها مواشيه، وتلاحقه الأوبئة والمجاعات، مستسلماً للأقدار، راضياً بمصيره، قانعاً بما هو عليه من ذلك ومهانة وجور وجهل.

أما طبقة التجار فكانت تقيم في المدن، وتتمتع بثروة كبيرة نسبياً. ومع انفتاح البلاد العربية على الغرب نمت هذه الطبقة وأصبحت تلعب دوراً هاماً في الحياة الاجتماعية والثقافية. وإليها ينتمي علماء الدين، ومنها ظهروا، فنالوا منزلة عالية في الدولة والمجتمع. وكانوا يعتبرون أنفسهم حماة الدين الإسلامي والمدافعين عن الدولة العثمانية، دولة الخلافة الإسلامية، فأنعمت عليهم بالأرزاق والهبات وريع الأوقاف الإسلامية.

وبقيت الصناعة، طوال العهد العثماني، كما كانت عليه من تخلف وجمود. وانحصرت في طوائف (نقابات) حرفية، يتحكم بها شيوخ كل طائفة. وزاد الطين بلة، عندما تدخلت الحكومة في تعيين الشيوخ، فدخل الحرف عناصر من غير أهلها، فتقهقرت الصناعة واضمحلت. وكان لنظام الامتيازات الأجنبية Capitulations الذي أدخل إلى الدولة العثمانية، أثره في الحيلولة دون نمو أية حرفة أو صناعة، وخاصة بعد أن غزت المنتجات الصناعية الأوروبية البلاد العربية في القرن التاسع عشر، عصر الثورة الصناعية.

وفي البوادي العربية سيطرت القبائل المتنقلة، ترعى وتغزو وتفرض الخاوة أينما عجز الفلاح عن حماية

نفسه. وانعكست القيم الاجتماعية في حياة القبيلة على الحياة الاجتماعية في القرى والمدن.
وخلاصة القول إن المجتمع العربي في العهد العثماني كان ينقصه التجانس والتماسك. فما كاد القرن التاسع عشر ينتهي حتى بدأت الأطر الاجتماعية القديمة بالانهيار، وتراجعت القيم الاجتماعية القبلية لتحل محلها قيم جديدة مستوردة من الغرب. ونشأ صراع شديد بين الراغبين في التفرنج وتقليد الغرب في المسكن والملبس والمأكل والمشرب ومختلف وسائل الترفيه والتسلية، وبين المحافظين أنصار التقليد القديم الذين بذلوا كل ما في وسعهم لمقاومة تيار التفرنج وصده.
في هذا المجتمع المتخلف، حيث البون شاسع بين الحاكم والمحكوم والغني والفقير، والجهل عام، والتدين تجارة وزعامة ووساطة، والتملق والنفاق والجبن سادة العصر، قامت فئة واعية تنادي بمبادئ وأفكار جديدة من حرية ومساواة وعدالة اجتماعية، مستنكرة الذل والنفاق والرشوة، معتمدة في ذلك على كتاب الله وسنة نبيه أحياناً، وعلى آراء المصلحين والمفكرين الغربيين أحياناً أخرى. وعالجت هذه الفئة من المفكرين العرب مختلف المشاكل والأمور الاجتماعية وخرجت باتجاهات عديدة أهمها:

1- البحث في أسباب تخلف المجتمع العربي

كانت الدعوات الحركات الإصلاحية السلفية التي سبق ذكرها ترى أن سبب تخلف العرب والمسلمين وضياع مجدهم، هو ابتعادهم عن نقاوة دينهم وشيوع البدع والضلالات التي دخلت على معتقداتهم. ولذلك جعلت هدفها الأول تنقية الدين الإسلامي من هذه الضلالات والعودة إلى منابعه الأولى، بالاعتماد على كتاب الله وسنة رسوله. أما الاتجاهات الحديثة في التجديد الإسلامي التي ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر، والتي قادها جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده فقد رأت أن سر تخلف المسلمين نابع من عزوفهم عن الأخذ بأساليب الحضارة الغربية، والجانب المادي منها بشكل خاص. ولذلك دعتهم إلى أن ينهلوا من الحضارة الغربية ما يفيد دنياهم، على أن لا يتعارض مع معتقداتهم وتقاليدهم الإسلامية، وفي الوقت نفسه اعتماد الإسلام دستوراً لحياتهم. وقد حدد جمال الدين ومحمد عبده أهداف دعوتهما بما يلي: «بيان الواجبات التي كان التفريط فيها موجباً للسقوط والضعف وتوضيح الطرق التي يجب سلوكها لتدارك ما فات، والاحتراس من غوائل ما هو آت. ويستتبع ذلك البحث في أصول الأسباب ومناشئ العلل التي قصرت بهم إلى جانب التفريط، والبواعث التي دفعت بهم إلى بهامة حيرة عميت فيها السبل واشتبهت بها المضارب... والتنبيه إلى أن الظهور بمظهر القوة لدفع الكوارث إنما يلزم له التمسك ببعض الأصول التي كان عليه آباء الشرقيين وأسلافهم... وعلى أن التكافؤ في القوة الذاتية والمكتسبة هو الحافظة للعلاقات والروابط السياسية ...».
غير أن اقتباس المنجزات العلمية والتقنية عن الغرب لم يعن لدى هؤلاء المجددين تقليد الغرب تقليداً أعمى.
يقول الشيخ محمد عبده: «إن رباب الأفكار منا الذين يرومون أن تكون بلادنا، وهي هي، كبلاد أوروبا — وهي هي — لا ينجحون في مقاصدهم، ويضرون أنفسهم بذهاب أتعابهم أدراج الرياح، ويضرون البلاد بجعل المشروعات منها على غير أساس صحيح، فلا يمر زمن قريب إلا وقد بطل المشروع، ورجع الأمر إلى ما كان».
ورأى أن طريق الخلاص هي في التربية والتعليم. فهو يقول: «إن الذين يرومون الخير الحقيقي لوطنهم يجب أن يوجهوا اهتمامهم إلى إتقان التربية نشر التعليم، إذ أن إصلاح نظام التربية والتعليم في البلاد يجعل وجوه الإصلاح الأخرى أكثر يسراً. ولكن الذين يتخيلون أن نقل أفكار الغرب وعاداته إلى بلادهم سيصل بها بعد زمن وجيز إلى درجة من المدنية تماثل مدنية الغرب، هؤلاء يخطئون خطأ كبيراً. فهم يبدءون بما هي في الحقيقة نهاية تطور طويل المدى... ويظهر لنا تاريخ الدول الأوروبية العظيمة على أنها لم تصل إلى درجتها الحالية من المدنية إلا بعد أن عانت عناء شديداً، وضحت تضحيات عظيمة. ومع هذا فلا تزال تلك الدول بعيدة عن الغاية التي ترمي إليها. فإن الدول الأوروبية لم تصل ما وصلت إليه إلا بعد أن صهرت بوتقة الزمن عقليتها، وساقتها ضرورات الحياة إلى يقظة وعيها، وأدى الصراع الحربي والاقتصادي بينها إلى تطور الفكر فيها».
ويؤكد خطر التقليد الأعمى بقوله:
«إننا نخشى لو تمادينا في هذا التقليد الأعمى، واستمر بنا الأخذ بالنهايات الزائدة قبل البدايات الواجبة، أن

تموت فينا أخلاقنا وعاداتنا، وأن يكون انتقالنا عنها على وجه تقليدي أيضاً، فلا يفيد..."
وإذا كان المصلحون السلفيون والمجددون المسلمون قد رأوا فيما علق بالدين من ضلالات وبدع من الأسباب الأساسية لتخلف مجتمعهم وضعفهم السياسي، فقد كان المفكرون العرب من المسيحيين يرون في التعصب الديني أساس البلاء والتأخر. فهذا سليم البستاني يقول: "منذ أن انقسمنا إلى عصب دينية وأخذ كل منا يحاول عضد عصبته وتنكيس غيرها، قد عمنا التأخر وخسف ظلام الجهل بدرنا. وقد دخل ذلك التعصب في بعض وربما أكثر مجالسنا وجمعياتنا وشركاتنا... وهذا هو وباء شديد العدوى يسري من الكبير إلى الصغير".
ويرى البستاني أن الانشقاق الداخلي من أسباب التخلف الاجتماعي "لأننا لا نكف عن رشق أبناء مذهبنا بسهام الحسد والملامة والقذف. على أننا نتكاتف معهم في رشق أمة أخرى بها. وذلك لأننا لا نطيق أن نرى أحداً من أبناء ملتنا وغيرها في صدور المجالس ومراتب الحكام بل أحب إلينا أن نخسرها نحن وإياهم من أن نراهم متمتعين بها دوننا. وهذا هو من أخبث وأعظم أسباب التأخر".

أما عبد الرحمن الكواكبي (1848 – 1902) فقد تناول انحطاط المجتمع الإسلامي بالتوسع والتفصيل في كتابه "أم القرى" وأرجعه إلى الأسباب التالية:

(أ) أسباب دينية هي:

1- تأثير عقيدة الجبر على أفكار الأمة.

2- تأثير فن الجدل في العقائد الدينية.

3- الاسترسال في الاختلاف والتفرقة في الدين.

4- الذهول عن سماحة الدين وسهولة التدين.

5- تشدد الفقهاء المتأخرين في الدين خلافاً للسلف.

6- إدخال العلماء المدلسين على الدين مقتبسات كتابية وخرافية وبدعاً مضرة.

7- إدخال العلماء المدلسين كثيراً من الأوهام والخرافات والبدع المضرة.

8- إيهام الدجالين والمداجين أن في الدين أموراً سرية وأن العلم حجاب.

9- الاعتقاد بمنافاة العلوم الحكمية والعقلية للدين.

10- الغفلة عن حكمة الجماعة والجمعة وجمعية الحج.

11- تهوين غلاة الصوفية الدين وجعلهم إياه لهواً ولعباً.

12- إفساد الدين بتفنن المداجين بمزيدات ومتروكات وتأويلات.

13- التعصب للمذاهب وآراء المتأخرين وهجر النصوص ومسلك السلف.

14- العناد على نبذ الحرية الدينية جهلاً بمزيتها.

15- تطرق الشرك الخفي أو الصريح إلى عقائد العامة.

16- تأثير المزهدات في السعي والعمل وزينة الحياة.

17- تشويش أفكار الأمة بكثرة تخالف الآراء في فروع أحكام الدين.

18- تطرق الشرك الصريح أو الخفي إلى عقائد العامة. وتهاون العلماء العاملين في تأييد التوحيد.

(ب) أسباب سياسية هي:

1- السياسة المطلقة من السيطرة والمسؤولية.

2- حصر الاهتمام السياسي بالجباية والجندية فقط.

3- اعتبار العلم عطية يحسن بها الأمراء على الأخصاء.

4- قلب موضوع أخذ الأموال من الأغنياء وإعطائها للفقراء.

5- إبعاد الأمراء والنبلاء والأحرار وتقريبهم المتملقين الأشرار.

6- فقدان قوة الرأي العام بالحجر والتفريق.

7- مراغمة الأمراء طبعاً للعلماء المدلسين وجهلة المتصوفين.

8- فقدان العدل والتساوي في الحقوق بين طبقات الأمة.

9- ميل الأمراء طبعاً للعلماء المدلسين وجهلة المتصوفين.

10- تفرق الأمة إلى عصبات وأحزاب سياسية.

11- حرمان الأمة من حرية القول والعمل وفقدانها الأمن.

12- حماقة أكثر الأمراء وتمسكهم بالسياسات الخرقاء، وإصرارهم على الاستبداد عناداً واستكباراً، وانغماسهم في الترف ودواعي الشهوات وبعدهم عن المفاخر بغير الفخفخة والمال.

(ج) أسباب أخلاقية وتربوية هي:

1- الاستغراق في الجهل والارتياح إليه.

2- انحلال الرابطة الدينية الاحتسابية.

3- التباعد في المكاشفات والمفاوضات في الشؤون العامة.

4- فقدان التناصح وترك البغض في الله.

5- غلبة التخلق بالتملق تزلفاً وصغاراً.

6- فقدان التربية الدينية والأخلاقية.

7- الإخلاد إلى الخمول ترويحاً للنفس.

8- فساد التعليم والوعظ والخطابة والإرشاد.

9- استيلاء اليأس من اللحاق بالفائزين في الدنيا والدين.

10- فقدان قوة الجمعيات وثمرة دوام قيامها.

11- ترك الأعمال بسبب ضعف الآمال.

12- إهمال طلب الحقوق العامة جبناً وخوفاً من التخاذل.

13- تفضيل الارتزاق من الجندية والخدمة الأميرية على الصنائع.

14- فقدان القوة المالية الاشتراكية بسبب التهاون في الزكاة.

15- معاداة العلوم العالية ارتياحاً للجهالة.

لقد بحث الكواكبي في هذه الأسباب على شكل حوار بين عدد من الشخصيات التي تخيلها، وتناولها بالتفصيل وبإيراد الحجج والبراهين، فكانت تحليلاً علمياً لواقع المجتمع العربي في نهاية القرن التاسع عشر.
وذهب قاسم أمين إلى أبعد من ذلك حينما اعتبر إعجاب العرب الشديد بماضيهم سبباً من أسباب ضعفهم وعجزهم فهو يقول: «هذا هو الداء الذي يلزم أن نبادر إلى علاجه. وليس له دواء، إلا أن نربي أولادنا على أن يتعرفوا شؤون المدنية الغربية، ويقفوا على أصولها وفروعها وآثارها. إذا أتى ذلك الحين — ونرجو أن لا يكون ذلك بعيداً — انجلت الحقيقة أمام أعيننا ساطعة سطوع الشمس، وعرفنا قيمة التمدن الغربي. وتيقنا أنه من المستحيل أن يتم إصلاح ما في أحوالنا إذا لم يكن مؤسساً على العلوم العصرية الحديثة.
واستعرض عبد الله النديم مزاعم بعض المفكرين الغربيين في أسباب تخلف العرب والشرقيين عامة، وأثبت بطلاتها، هي:
الإدعاء بأن المناخ هو الذي يقضي على الشرقيين، بالكسل والتقاعد عن الأعمال العمرانية، كما قضى على الأوروبيين بالعمل وعلو الهمة.
الزعم أن الدين الإسلامي مانع من التقدم. ويدحض النديم هذه الفرية بقولة «إن الشرق ممتلئ بأديان تغاير الدين الإسلامي، والآخذون بها أضعاف الآخذين بالإسلام، ومع ذلك فإن تقهقرهم في المدنية والقوى العلمية أكثر من المسلمين».
القول أن «اختلاف الجنس هو المانع». ويثبت النديم بإسهاب بطلان هذه النظرية العرقية.
الزعم أن «التعلق بالأديان هو السبب في التخلف وأن الطريق السليم للتقدم هو ترك الأديان والتخلص منها.
يرد النديم على ذلك بقوله: «مع أننا لو فرضنا عدم صحة الأديان وأنها وضعت نظامات في أيام الخشونة والجهالة لا لزوم لها الآن مع وجود القوانين الوضعية، لكان من الواجب احترامها واعتبارها، فإن تأثير وعدها ووعيدها في النفوس لا يبلغه قانون ...).

وبعد أن دحض النديم هذه المزاعم عقد مقارنة بين أسباب تقدم الدول الأوروبية وأسباب تخلف دول الشرق، معتبراً إهمال الشرقيين لأسباب وعوامل التقدم في الدول الأوروبية الأساس في تخلفهم الحضاري ويجمل تلك الأسباب بما يأتي:

1- الوحدة القومية الناشئة عن وحدة اللغة ووحدة التراب القومي في دول الغرب. ويرى النديم أن عدم توفر هذه الوحدة القومية في دول الشرق سبب هام من أسباب تخلفها وتدهور حضارتها.

2- الاعتماد في الإدارة والسلطة على أبناء الجنس الواحد. ويذهب النديم إلى القول «فدول الشرق أخطأت هذا الطريق ولفقت العمال من الأجناس المحكومة وغيرها، فانحلت قواها، وكثر فيها الثورات والتغلبات، حتى جاءت الدولة العربية، فوحدت سلطتها في دورها الأول. فنمت مملكتها بكثرة فتوحاتها، ونفذت قوانينها الشرعية والوضعية في الممالك التي ربطت خيولها باب ملوكها وأمرائها. فما اتسع نطاق المدنية وجنح الخلفاء والأمراء إلى الرفاهية والسكون أسلموا أمور إدارتها إلى الأجناس المحكومة بهم، فدعاهم حب الأثرة إلى نزع ما بيد مواليهم وساداتهم. ورجعت العرب القهقري، وكثر المتغلبون وفسد النظام».

3- الوحدة الدينية، ذلك «أن وحدة الدين إذا انضمت إلى وحدتي اللغة والسلطة قامت المملكة على أساس متين». ويذهب في هذا الاتجاه إلى ما ذهب إليه أستاذه محمد عبده في اعتبار تخلي المسلمين عن دينهم وعدم التمسك به سبباً من أسباب تخلفهم. فهو يقول: «وأهمل الشرقيون دينهم، وتأخرت المعارف لديهم، وعمت

الجهالة عوامهم. واقتصر العلماء على التعاليم الدينية فماتت الصنائع. وأصبح الناس يعدون مخترعات أوروبا من وراء العقول، وحكموا على أنفسهم باستحالة الوصول إلى تقدم أوروبا، لفراغهم من المبادئ العلمية وبعدهم عن المسائل الدولية".

4- التعاون بين الدول الأوروبية، وفقدانه بين الدول الشرقية مما جعلها فريسة سهلة للدول الطامعة. يقول النديم: "فقد أخطأت ممالك الشرق هذا الطريق الجليل (طريق التعاون الدولي) فاستبدلت الاتفاق بالنفرة وبث العداوة بين أفراد الأمم، وانتهت العداوة إلى مساعدة دولة شرقية لدولة أوروبية على أمة شرقية مثلها". ويتبع هذه العوامل الرئيسية في تخلف الشرقيين وتقدم الأوروبيين بعوامل ستة مساعدة هي:

1- حرية الفكر والنشر وتعميم المعرفة. ذلك أن الشرق أخطأ الطريق "فخاف ملوكه من الكتاب والعقلاء، فضغطوا على أفكارهم حتى أماتوهم في أذهانهم...".

2- الثورة الصناعية والسيطرة التجارية التي كانت سبباً من أسباب تفوق أوروبا. "وقد أخطأ الشرقيون هذا الطريق، وجمعوا المال لوضعه تحت الأرض خبيئة أو لصرفه في الملاذ والشهوات، وتركوا صنائعهم عرضة للضياع، واستعملوا مصنوع أوروبا".

3- توفر الحافز للإنتاج والإبداع. "وقد أخطأ الشرقيون هذا الطريق فحطوا على المخترعين، وتركوهم وأعمالهم، وانكبوا على الأجنبي ومصنوعة، وأغمض الملوك عنهم عين الرعاية والاعتبار، ففترت الهمم وقعدت عن السعي خلف النافع من بنات الأفكار".

4- اهتمام أوروبا بالعلم والمعرفة بينما "نامت الأمم الشرقية تحت ردم التهاون وعدم التبصر حتى مات العلم وأهله".

5- المؤسسات الدستورية التي تضمن العدل والتي لم يأخذ بها الشرقيون "بسبب الجهالة التي عمت الأمم الشرقية، فلم يكن عند ملوكهم ثقة بأعيانهم ووجهائهم، ولا يحبون كثرة العقلاء خوفاً من التغلب الذي يحلم به كل ملك شرقي وهو وهم لا حقيقة له".

6-المجالس والجمعيات العلمية والأدبية التي يفتقر إليها الشرق. فقد جعل الشرقيون "مجالسهم قاصرة على الغيبة والنميمة والسعي في أذية فلان ومعاكسة علان، والتحاسد والتباغض وتقبيح بعضهم بعضاً، واللهو اللعب، وانقطعوا عن العالم بالمرة".

وقد أجمل الأمير شكيب ارسلان أسباب التخلف الاجتماعي عند العرب والمسلمين في كتابه "لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم" بما يلي:
أ- الجهل والعلم الناقص، "الذي هو أشد خطراً من الجهل البسيط، لأن الجاهل إذا قيض الله له مرشداً عالماً أطاعه، ولم يتفلسف عليه. فأما صاحب العلم الناقص لا يدري ولا يقتنع بأنه لا يدري".
ب- فساد الأخلاق، أي "فقد الفضائل التي حث عليها القرآن والعزائم التي حمل عليها سلف هذه الأمة".

"وفساد أخلاق أمرائها أخطر من فساد الرعية". يقول الأمير شكيب: "وظن هؤلاء — إلا من رحم بك — أن الأمة خلقت لهم، وأن لهم أن يفعلوا بها ما يشاءون، وقد رسخ فيهم هذه الفكر حتى إذا حاول محاول أن يقيمهم على الجادة بطشوا به عبرة لغيرة".
ج- الخوف، يقول أرسلان: "ومن أعظم عوامل تقهقر المسلمين الجبن والهلع، بعد أن كانوا أشهر الأمم في الشجاعة واحتقار الموت".
د- اليأس والقنوط، يقول في ذلك: "فمنهم من وقر في أنفسهم أن الإفرنج هم الأعلون على كل حال، وأنه لا سبيل لمغالبتهم بوجه من الوجوه، وأن كل مقاومة عبث، وأن كل مناهضة خرق في الرأي، ولم يزل هذا التهيب يزداد ويتخمر في صدور المسلمين أمام الأوروبيين إلى أن صار هؤلاء ينصرون بالرعب وصار الأقل منهم

يقومون للأكثر من المسلمينﷺ.
هـ- ضياع الإسلام بين الجامدين والجاحدين. يقول في هذا الصدد: ﷺآفة الإسلام هي الفئة الجامدة التي لا تريد أن تغير شيئاً ولا ترضى. أما الجاحد فهو الذي يأبى إلا أن يفرغ المسلمين وسائر الشرقيين ويخرجهم عن جميع مقوماتهم ومشخصاتهم، ويحملهم على إنكار ماضيهم، ويجعلهم أشبه بالجزء الكيماوي الذي يدخل في تركيب جسم آخر كان بعيداً فيذوب فيه ويفقد هويتهﷺ.
وخلاصة القول أن المفكرين العرب في عصر النهضة انقسموا إلى فريقين في تحليلهم أسباب تخلف أمتهم. فريق السلفيين الذي أرجعوا هذا التخلف إلى ابتعاد المسلمين عن الدين القويم، وفريق الليبراليين الذين حاولوا الغوص في تراث الماضي وأوضاع الحاضر، وتحري التطورات السياسية والقيم الاجتماعية والأوضاع الاقتصادية التي أدت إلى هذا التخلف، فخرجوا بتحليل علمي سليم لواقعهم، ووضعوا أصابعهم على الأمراض الحقيقية التي تنهش مجتمعهم.

2- الدعوة إلى الحرية والمساواة.

دعا المفكرون العرب في هذه الفترة إلى الحرية بمفهومها الشامل الواسع. فطالبوا بالحريات الفردية مثل حرية التفكير والتعبير والاجتماع، والحريات السياسية مثل الحياة النيابية ومبدأ الشورى في الحكم. واقتضت الدعوة إلى الحرية محاربة الاستبداد بجميع أشكاله وإبراز مساوئه وشروره. وكان أهم مؤلف عربي ظهر في هذه الفترة هو ﷺطبائع الاستبداد ومصارع الاستعبادﷺ لعبد الرحمن الكواكبي، بين فيه طبيعة الاستبداد وقال عنها: ﷺهي صفة للحكومة المطلقة العنان التي تتصرف في شؤون الرعية كما تشاء بلا خشية حساب ولا عقاب محققينﷺ, وأطنب في البحث في مساوئ الاستبداد، التي يمكن إجمالها بما يلي:
أ- أثر الاستبداد في إفساد الدين. يقول الكواكبي: ﷺالاستبداد ريح صرصر فيه إعصار يجعل الإنسان كل ساعة في شأن. وهو مفسد للدين في أهم قسميه أي الأخلاق. وأما العبادات منه فلا يمسها لأنها تلائمه في الأكثر. ولهذا تبقى الأديان في الأمم المأسورة عبارة عن عبارات مجردة صارت عبادات، فلا تفيد في تطهير النفوس التي ألفت أن تتلجأ وتتلوى بين يدي سطوة الاستبداد في زوايا الكذب والرياء والخداع والنفاق. ولهذا لا يستغرب في الأسير الأليف تلك الحال التي يستعملها أيضاً مع ربه ومع أبيه ومع قومه وجنسه وحتى مع نفسهﷺ.
ب- أثر الاستبداد في انحطاط التربية، يقول الكواكبي: ﷺالاستبداد يضطر الناس إلى إباحة الكذب والتحيل والخداع والنفاق والتذلل ومراغمة الحس وإماتة النفس، إلى آخره. وينتج من ذلك أنه يربي الناس على هذه الخصال. بناء عليه يرى الآباء أن تعبهم في تربية الأبناء التربية الأولى لا بد أن يذهب يوماً عبثاً تحت أرجل تربية الاستبداد كما ذهبت تربية آبائهم لهم سدىﷺ.
وقال في أثر الاستبداد في إفساد الأخلاق: ﷺلا تكون الأخلاق أخلاقاً ما لم تكن معودة على قانون، وهذا ما يسمى عند الناس بالناموس. ومن أين لأسير الاستبداد أن يكون صاحب ناموس، وهو كالحيوان المملوك العناق، يقاد حيث يراد، ويعيش كالريش يهب حيث يهب الريح، لا نظام ولا إرادة! وما هي الإرادة؟ هي أم ناموس الأخلاق. هي ما قيل فيها تعظيماً لشأنها لو جازت عبادة غير الله لاختار العقلاء عبادة الإرادة. هي تلك الصفة التي تفصل الحيوان عن النبات في تعريفه بأنه متحرك بإرادة. ويقول أيضاً: ﷺأقل ما يؤثر الاستبداد في أخلاق الناس أنه يرغم الأخيار منهم على ألفة الرياء والنفاق، ولبئس السيئتان، ويعين الأشرار على إجراء في نفوسهم آمنين حتى من الانتقاد والفضيحة، لأن أكثر أعمالهم تبقى مستورة يلقي عليها الاستبداد رداء خوف الناس من تبعة الشهادة وعقبى ذكر الفاجر بما فيهﷺ.
وقال في إثر الاستبداد في قتل الميول الطبيعية عند الإنسان مثل حبة الوطن والأسرة والأهل: ﷺالاستبداد يتصرف في أكثر الأميال الطبيعية والأخلاق الحسنة، فيضعفها أو يفسدها أو يمحوها. فيجعل الإنسان يكفر بنعم مولاه، لأنه لم يكنها حق الملك ليحمده عليها حق الحمد. ويجعله حاقداً على قومه لأنهم عون الاستبداد عليه، وفاقد حب وطنه لأنه غير آمن على الاستقرار فيه ولو انتقل منه، وضعيف الحب لعائلته لأنه ليس مطمئناً على دوام علاقته معها، ومختل الثقة في صداقة أحبابه، لأنه يعلم منهم أنهم مثله لا يملكون

التكافؤ، وقد يضطرون لإضرار صديقهم بل وقتله وهم باكون. أسير الاستبداد لا يملك شيئاً غير معرض للإهانة... الاستبداد يسلب الراحة الفكرية، فيضنى الأجسام فوق ضناها بالشقاء، فتمرض العقول ويختل الشعور على درجات متفاوتة في الناس".

ج- أثر الاستبداد في فساد الإدارة، يقول الكواكبي: "الحكومة المستبدة تكون طبعاً مستبد في كل فروعها، من المستبد الأعظم إلى الشرطي إلى الفراش إلى كناس الشوارع. ولا يكون كل صنف إلا من أسفل أهل طبقته أخلاقاً. لأن وأنصار الأسافل لا يهمهم جلب محبة الناس، إنما غاية مسعاهم اكتساب ثقة المستبد فيهم بأنهم على شاكلته دولته وشرهون لأكل السقطات في ذبيحة الأمة. وبهذا يأمنهم ويأمنونه، فيشاركهم ويشاركونه... أن العقل والتاريخ والعيان، كل يشهد بأن الوزير الأعظم المستبد هو اللئيم الأعظم في الأمة. ثم من دونه الوزراء يكونون دونه لؤماً، وهكذا تكون مراتب لؤمهم حسب مراتبهم في التشريفات... كيف يكون عند الوزير نزعة من الشفقة والرأفة على الأمة، وهو العالم بأنها تبغضه وتمقته وتتوقع له كل سوء ما لم يتفق معها على المستبد؟ وما هو بفاعل ذلك أبداً...".

د- أثر الاستبداد في تحطيم الروابط الاجتماعية. يقول في هذا الخصوص "ومن طبائع الاستبداد أن الأغنياء فكراً وأوتاده عملاً، فهم وسائط المستبد، يذلهم فيئنون، ويستدرهم فيحنون، ولهذا يرسخ الذل في الأمم التي يكثر أغنياؤها، أما الفقراء فيخافهم المستبد خوف النعجة من الذئاب.. والفقراء كذلك يخافونه خوف دناءة ونذالة، خوف البغاث من العقاب، فهم لا يجسرون على الافتكار فضلاً عن الإنكار، كأنهم يتوهمون أن داخل رؤوسهم جواسيس عليهم".

ويحمل على الاستبداد حملة شعواء إذ يقول: "لو كان الاستبداد رجلاً وأراد أن يحتسب وينتسب لقال: أنا الشر، وأبي الظلم، وأمي الإساءة، وأخي الغدر، وأختي المسكنة، وعمي الضر، وخالي الذل، وأبني الفقر، وبنتي البطالة، وعشيرتي الجهالة، ووطني الخراب".

"الاستبداد يقلب الحقائق في الأذهان حتى أنه قد مكن بعض القياصرة والملوك الأولين من التلاعب بالأديان تأييداً لاستبدادهم. وقد وضع الناس الحكومات لأجل خدمتهم، والاستبداد قلب الموضوع فجعل الرعية خادمة للرعاة. وقبل الناس الاستبداد ما شافهم إليه من اعتقاد أن طالب الحق فاجر، وتارك حقه مطيع، والمشتكي المتظلم مفسد، والنبيه المدقق ملحد، والخامل المسكين هو الصالح الأمين. وقد اتبع الاستبداد في تسميته النصح فضولاً، والغيرة عداوة، والشهامة عتواً، والحمية جنوناً، والإنسانية حماقة، والرحمة رضا. كما جاوره على اعتبار أن النفاق سياسة والتحيل كياسة والدناءة لطف والنذالة دماثة".

ووضع الكواكبي أسساً للمجتمع الحر الصالح. فهو المجتمع الذي يعيش فيه المواطن:

أمينا على السلامة في جسمه وحياته بحراسة الحكومة التي لا تغفل عن محافظته بكل قوتها في حضره وسفره.

أميناً على الملذات الجسمية والفكرية، باعتناء الحكومة في الشؤون العامة المتعلقة بالترويضات الجسمية والنظرية والعقلية حتى يخال له أن تسهيل الطرقات والتزيينات البلدية والمنتزهات والمنتديات والمدارس والمجامع وغير ذلك قد وجدت كلها لأجله خاصة.

أميناً على الحرية كأنه خلق وحده على سطح هذه الأرض فلا يعارضه معارض فيما يخص شخصه من دين وفكر وعمل.

أميناً على النفوذ كأنه سلطان عزيز فلا ممانع له ولا معاكس في تنفيذ مقاصده النافعة في الأمة التي هو منها.

أميناً على المزية كأنه في أمة يساوي جميع أفرادها منزلة وشرفاً فلا يفضل هو على أحد ولا يفضل أحد عليه إلا بمزية سلطان الفضيلة فقط.

أميناً على العدل وكأنه هو القابض على ميزان الحقوق.

أميناً على المال والملك كل ما أحرزه بوجهه المشروع قليلاً كان أو كثيراً قد خلقه الله لأجله فلا يخاف عليه، كما أنه تقلع عينه أن نظر إلى مال غيره.

أميناً على الشرف بضمان القانون بنصف الأمة ببذل الدم فلا يرى تحقيراً إلا لدى وجدانه، ولا يعرف طمعاً

لمرارة الذل والهوان والصغار.

وكان جبرائيل الدلال (1836 – 1892) من دعاة الحرية المشهورين في هذا القرن. وكانت مقالاتـه في صحف "الجوائب" و"الجنان" و"الأهـرام" و"مـرآة الأحـوال"، وقصـائده تلـهب عواطـف الشـبيبة والمـثقفين في عصره. واشتهر بقصيدته "العرش والهيكل" التي تناولت استبداد الملوك وتسلط رجـال الـدين، والـتي أودع بسببها السجن وبقي فيه حتى وافاه الأجل. ومن أبيات قصيدته هذه:

وكـذا الملـوك فلـيس ينكـر مـا جـرى ... فينـــا مـــن اســـتبدادها ووثوبهـــا
أو جـــور مـــن فـــتح الممالـــك عنـــوة ... وبقـــى علـــى ســـكانها وغريبهـــا
فبنصـــره خـــذل العلـــوم وأخربـــت ... تلـــك الـــبلاد جيوشـــه بحروبهـــا
ذبـــح العبـــاد علـــى الوهـــاد بظلمـــة ... وســـقى المهـــاد دماءهـــا عـــن صـــوبها
فلـــم الخضـــوع لـــذي البغـــاء ومالهـــا ... عجبـــاً تتيـــه تباجهـــا وقضـــيبها
هـــل أنهـــا إلا أنـــاس مثلـــها ... وبنـــاء ومنـــا العـــزم في تغليبهـــا
يـــا غـــافلين تنبهـــوا مـــن رقـــدة ... طالـــت لســـعد الـــوحش في تأديبهـــا
هيـــا انهضـــوا وبطردهـــا اجتهـــدوا ... فقـــد ســـاد الـــدمار وعـــم مـــن تخريبهـــا
ولـــيحكم الجمهـــور مـــن عقلائـــه ... قـــوم تراعـــى خـــيره كنســـيبها
ولتســـتوكل الحقـــوق تعـــادلاً ... فيعـــود صـــوت قصـــيرها كأريبهـــا
حتـــى نـــرى كـــل الـــورى فـــوق الثـــرى ... بالأمن يرعى شاتها مع ذيبها

فهذه صيحة ضد الاستبداد والظلـم الـذي كـان يمارسـه السلطان عبـد الحميـد الثـاني، ودعـوة إلى الثـورة علـى حكمـه، وإقامـة حكـم جمهـوري يتسـاوى فيـه المواطنـون في الحقـوق والواجبـات ولا يخفـى فيهـا تـأثير الأفكـار السياسية والاجتماعية الغربية.

3- ا لدعوة إلى العدالة الاجتماعية.

كان أول من عالج موضوع العدالة الاجتماعية من مفكري هـذا القـرن، رفاعـة الطهطـاوي، في كتابـه "منـاهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصري" (1869). إذ تناول نظرية فضل القيمـة أو (فـائض القيمـة) الـتي كانت مدار بحث الاشتراكيين الأوروبيين في عصـره، وقـال: "ثـم اختلفـت: هـل منبـع الغنـى والثـروة وأسـاس الخير والرزق هو الأرض. وإنما الشغل مجرد آلة وواسطة لا قيمة له إلا بتطبيقه على الفلاحة؟ أو أن الشغل هـو أساس الغنى والسعادة ومنبع الأموال المستفادة، وأنه هـو الأصـل الأول للملـة والأمـة. يعـني أن النـاس يكتسـبون لمنفعتهم من الأرض أو لراحة المعيشة، فالفضل للعمل، وإنما فضل الأرض فهو ثانوي..." .

"فمسيرة الـزارع أي صـاحب الـزرع واقتـداره علـى البـذر والأجـرة ثـروة لـه. فهـي منبـع الإيـراد بعـد الشـغل. والشغل وهو العمل منبع الإيراد مثل تحصيل البـذر وأجـرة الحـارث. وهـذا ينـتج أن منبـع السـعادة الأولى هـو العمل والكد ومزاولة الخدمة".

ثم يطبق نظريته هذه على الفلاح المصري فيقول: "ثم أن المقتطف لثمار هذه التحسينات الزراعية المجتني لفوائد هذه الإصلاحيات الفلاحية الناتجة في الغالب عن العمـل واسـتعمال القـوى الآليـة والمحتكـر لمحصـولاتها الإيرادية، إنما هو طائفة الملاك. فهم من دون أهل الحرفة الزراعية بأعظم مزية. فأرباب الأراضي والزارع هم المغتنمون لنتائجها العمومية والمتحصلون على فوائدها، حتى لا يكـاد يكـون لغيرهـم شـيء مـن محصـولاتها لـه وقع، فلا يعطون للأهالي إلا بقدر الخدمة والعمل وعلى حساب ما تسمح به نفوسهم في مقابلـة المشـقة. يعـني أن الملاك في العادة يتمتعون بالمتحصل من العمل. ولا تـدفع في نظـير العمـل الجسـيم إلا المقـدار اليسـير الـذي لا يكافئ العمل. فما يصل إلى العمال في نظير عملهم في المزارع أو إلى أصحاب الآلات في نظير اصطناعهم لها هو شيء قليل بالنسبة للمقدار الجسيم القائد إلى الملاك".

فهو في هذا يرفض اعتبار الملكية أو رأس المال القيمة في الإنتاج، بل يطالب باعتبار العمل الأساس للقيمة، وتوزيع إنتاج الأرض بناء عليه.

ومن دعاة هذا الاتجاه أحمد فارس الشدياق (1805 – 1887) الذي تأثر بالاشتراكية المسيحية في إنكلترا.

فهو يقول في كتابه ﷺالساق على الساقﷺ الصادر عام 1855: ﷺوإذا كان الناس عباد الله في أرضه على اختلاف أحوالهم ومراتبهم كالجسم الواحد باختلاف ما فيه من الأعضاء الجليلة والحقيرة، فلم لا يجري العدل بينهم كما يجري بين الأعضاء. فإن الإنسان إذا أكل شيئاً أو لبس شيئاً فإنما يفعل ذلك لإصلاح الجسم كله. أم يزعم المثرون إذا وسعوا على هؤلاء الضناك الصعاليك ويفشوا عنهم الكرب الذي يكابدونه من جهد المعيشة ومن عدم تركهم الأرض بوراً، فتتعطل وتمحل فيهلكون جوعاً... أم يحسبون أن الله تعالى إنما خلق الفقراء لخدمتهم فقط؟ لعمري أن حاجة الغني إلى الفقير أشد من حاجة الفقير إلى الغنيﷺ.

ويذهب الشدياق إلى أن الفوارق الواسعة في الثروة تؤدي إلى الحقد الطبقي والانحلال الخلقي، وأن الاستغلال الشديد مناف للدين وقوانين الطبيعة. ويعتقد أن حل مشكلة الفقر منوط بإيقاظ ضمائر الأغنياء. وهنا يظهر تأثره بأفكار الاشتراكيين المسيحيين في إنكلترا.

وعالج عبد الرحمن الكواكبي مشكلة الغنى والفقر في المجتمع، واقترح لها حلا في الاشتراكية الإسلامية (الاشتراك العمومي المنظم). وطرح فكرته هذه في كتابه ﷺأم القرىﷺ إذ يقول: ﷺلو عاش المسلمون مسلمين حقيقة لأمنوا الفقر وعاشوا عيشة الاشتراك العمومي المنظم التي يتمنى ما هو من نوعها اغلب العالم المتمدن الإفرنجي. وهم لم يهتدوا بعد لطريقة نيلها مع أنه تسعى وراء ذلك منهم جمعيات وعصبيات مكونة من ملايين باسم (كومون وفينان ونيهلست وسويالست) كلها تطالب التساوي أو التقارب في الحقوق والحالة المعيشية. ذلك التساوي والتقارب المقررين في الإسلام ديناً بوسيلة أنواع الزكاة والكفارات. ولكن تعطيل إيتاء الزكاة وإيفاء الكفارات سبب الفتور. كما سبب إهمال الزكاة فقد الثمرات العظيمة من ﷺمعرفة ميزانية ثروته سنوياً فيوفق نفقاته على نسبة ثروته ودخلهﷺ.

وقال أيضاً بملكية الأمة للأرض الزراعية ﷺيستنبتها ويتمتع بخيراتها العاملون فيها فقط. ووضع قيوداً لحق التملك. وتناول التمول المشروع في كتابه ﷺطبائع الاستبدادﷺ فقال: ﷺثم إن التمول في الحاجات السالفة الذكر محمود بثلاث شروط: الأول أن يكون إحراز المال بوجه مشروع حلال. أي بإحرازه من بذل الطبيعة أو بالمعاوضة، أو في مقابل عمل أو في مقابل ضمان. الشرط الثاني أن لا يكون في التمول تضييق على حاجات الغير كاحتكار الضروريات أو مزاحمة الصناع والعمال والضعفاء أو التغلب على المباحات مثل امتلاك الأراضي التي جعلها خالقها ممرحاً لكافة مخلوقاته. الشرط الثالث وهو أن لا يتجاوز المال قدر الحاجة، لأن إفراط الثروة مهلكة للأخلاق الحميدة في الإنسان، فإنه (ليطغى أن رآه استغنى)ﷺ.

وأوضح مساوئ الرأسمالية وعلاقتها بالاستعمار بقوله: ﷺإن الشرائع السماوية كلها، وكذلك الحكمة السياسية والأخلاقية والعمرانية حرمت الربا بقصد التساوي والتقارب بين الناس في القوة الماليةﷺ. ثم يقول: ﷺإن هذه الثروات يكنزها الأفراد تمكن الاستبداد الداخلي فتجعل الناس صنفين: عبيداً وأسياداً، وتقوي الاستبداد الخارجي فتسهل التعدي على حرية واستقلال الأمم الضعيفة مالاً وعدة. وأن تحصيل الثورة في عهد الحكومة العادلة عسير جداً، وقد لا يتأتى إلا عن طريق المراباة مع الأمم المنحطة أو التجارة الكبيرة التي فيها نوع احتكار أو الاستعمار في البلاد البعيدة المخاطراتﷺ.

وإذا كان جمال الدين الأفغاني قد هاجم الاشتراكيين الأوروبيين في كتابه ﷺ الرد على الدهريينﷺ الذي نشره في الهند عام 1880، فيما ذلك إلا لأنه كان في موقف الدفاع عن الدين والإيمان، خاصة وقد اقترنت الدعوة إلى الاشتراكية عند بعض المفكرين الأوروبيين بالإلحاد. ولكنه ما لبث أن غير موقفه هذا في أواخر أيامه عندما أمل خاطراته على محمد المخزومي، فوجد في الاشتراكية دعوة صريحة إلى العدالة الاجتماعية وتوقع لها الانتصار الحتمي. فقال ﷺوهكذا دعوى الاشتراكية... وأن قل نصراؤها اليوم، فلا بد أن يسود في العالم يوم يعم فيه العلم الصحيح، ويعرف الإنسان أنه وأخاه من طين واحد أو نسمة واحدة، وأن التفاضل إنما يكون بالأنفع من المسعى للمجموعﷺ.

ويوجهن نقداً لاذعاً للاشتراكية الغربية بأشكالها المختلفة ومدارسها المتعددة، فيقول ﷺالاشتراكية الغربية ما أحدثها وأوجدها إلا حاسة الانتقام من جور الحكام والأحكام، وعوامل الحسد في العمال من أرباب الثراء، الذين إنما أثروا من وراء كدهم وعملهم، وادخروا في الخزائن، واستعملوا ثروتهم في السفه، وبذلوها في السرف والتبذير والترف على مرآي منتجها والفاعل العاقل في استخراجها من بطون الأرض ومن ترابها.
ﷺأفرط الغربيون الأغنياء، بنبذ حقوق العمال والفقراء وراء ظهورهم فأفرط العمال بمناهضة أهل الثروة، وغاصبي حقوق الأمة، بالمناصب ومسببات الجاه، فلا قاعدة دينية يرجع إليها، ولا سلطاناً وازعاً يعمل بقهر لصالح المجموع. لذلك أصبح أمرهم في الاشتراكية فوضى، ولسوف ينعكس أمرهاﷺ.
أما الاشتراكية الحقة التي تصورها الأفغاني فهي الاشتراكية الإسلامية المستمدة من أصول الدين ومن أخلاق العرب الأولين. يقول في هذا الصدد: ﷺأما الاشتراكية في الإسلام، فهي ملتحمة مع الدين الإسلامي ملتصقة في خلق أهله، منذ كانوا أهل بداوة وجاهلية. أول من عمل بالاشتراكية بعد التدين بالإسلام هم أكابر الخلفاء من الصحابة، وأعظم المحرضين على العمل بالاشتراكية كذلك من أكابر الصحابة أيضاًﷺ.
وتقوم هذه الاشتراكية الإسلامية على أسس أخلاقيةﷺ إذ لا أنانية ولا أثرة، ولا استطالة على الفقر بخيول مطهمة يستأثر بها، ولا بطعام شهي يلتذ به مع لفيفه، ولا ببناء شاهق يسكن فيه...ﷺ.
فالاشتراكية الإسلامية، في نظر الأفغاني هي الاشتراكية المعقولة التي سبق ذكرها، فلا تكون نتيجتها إلا ملحمة كبرى، وسيل الدماء ولا سيل العرم من الأبرياء ومن تخريب لبناء لا يشاد عليه شيء ينفع به أحد من الخلق.
نعم... يستفيد من يلوك بلسانه كلمة الاشتراكية، ويجعلها أحبولة صيد، والحق أن يتبعﷺ.
وتناول الشيخ علي اليوسف في صحيفة ﷺالمؤيدﷺ المذاهب الاشتراكية في أوروبا وبين الفروق بينها، ناقداً الأسس التي قام عليها كل مذهب، وذلك بأسلوب علمي وروح موضوعيةﷺ.
وفي مطلع القرن العشرين حذر نسيب أرسلان من اتساع الهوة بين الفقير والغني بقصيدة بعنوان ﷺزفير الفقيرﷺ عام 1912 نقتطف منها ما يلي:

أفي الحق أن يشقى الفقير بعيشه — وذو المال في شر الغواية يسرف
عليكم بكشف الضر عنهم فإنما — أخو الضر يمسي ضارباً حين يهجف
فلا ترهقوهم بالشقاوة والطوى — فيبدر منهم بادر لا يكفف
فإن لم ينالوا بالهوادة حقهم — ينالوه يوماً والصوارم ترعف
لكم عبرة في الغرب من كل فتنة — تهز الجبال الراسيات وتخسف

4-تحرير المرأة

ساهمت حملة نابليون على مصر في التعريف بوضع المرأة في أوروبا وفيما وصلت إليه من حرية واستقلال فرديين. ويقول المؤرخ عبد الرحمن الجبرتي، الذي عاصر الحملة في كتابه ﷺعجائب الآثارﷺ في وصف أحداث عام 1215هـ ، 1800م:
ﷺومنها تبرج النساء وخروج غالبهن من الحشمة والحياء، وهو أنه لما حضر الفرنسيس إلى مصر ومع البعض منهم نساؤهم كانوا في الشوارع مع نسائهم وهن حاسرات الوجوه لابسات الفستانات والمناديل الملونة ويسدلن على مناكبهن الطرح الكشميري والمزركشات المصبوغة ويركبن الخيول والحمير ويسوقونها سوقاً عنيفاً مع الضحك والقهقهة ومداعبة المكارية معهم وحرافيش العامة، فتداخلن معهم لخضوعهم للنساء وبذل الأموال لهن.
ﷺوكان ذلك التداخل أولا مع بعض احتشام وخشية عار ومبالغة في إخفائه. فلما وقعت الفتنة الأخيرة بمصر،

وحاربت الفرنسيس بولاق، وفتكوا في أهلها، والبنات صرن مأسورات عندهم، فزيوهن بزي نسائهم وأجبروهن على طريقتهن في كامل الأحوال، فخلع أكثرهن نقاب الحياء بالكلية...

«ومنها أنه لما أوفى النيل أذرعه ودخل الماء إلى الخليج وجرت فيه السفن، وقع عند ذلك من تبرج النساء واختلاطهن بالفرنسيس ومصاحبتهن لهم في المراكب والرقص والغناء والشرب في النهار والليل في الفوانيس والشموع الموقدة، وعليهن الملابس الفاخرة والحلي والجواهر المرصعة، وبصحبتهم آلات الطرب وملاحو السفن يكثرون من الهزل والمجون ويتجاوبون برفع الصوت في تحريك المجاذيف بسخيف موضوعاتهم وكثائف مطبوعاتهم».

وينسب الجبرتي هذا التبرج والسفور عند النساء المصريات إلى الاختلاط بين المصريين والفرنسيين ويتحدث عن ذلك كله بامتعاض شديد.

غير أن الحملة الفرنسية لم تكن السبيل الوحيد الذي تعرف المصريون من خلاله على وضع المرأة الأوروبية، فقد كان طلبة البعثات الذين أوفدهم محمد علي باشا إلى أوروبا والخبراء الأجانب الذين استقدمهم للعمل في مصر، سبيلا آخر. فهذا رفاعة الطهطاوي الذي أقام في فرنسا بين 1826-1831 يعود إلى مصر ويؤلف كتاب «تخليص الإبريز» يتحدث عن وضع النساء في فرنسا ويمتدح تصرفاتهن بخلاف ما ذهب إليه عبد الرحمن الجبرتي. فهو يقول: «وحيث أن كثيراً ما يقع السؤال من جميع الناس عن حالة النساء عند الإفرنج كشفنا عن حالهن الغطاء. وملخص ذلك أيضا أن وقوع اللخبطة بالنسبة لعفة النساء لا يأتي من كشفهن أو سترهن، بل منشأ ذلك التربية الجيدة والخسيسة، والتعود على محبة واحد دون غيره، وعدم التشريك في المحبة والالتئام بين الزوجين. وقد جرب في بلاد فرنسا أن العفة تستولي على قلوب النساء المنسوبات إلى الرتبة الوسطى من الناس دون نساء الأعيان والرعاع. فنساء هاتين المرتبتين يقع عندهم الشبه كثيراً ويتهمون في الغالب».

ولا شك أن أفكار الطهطاوي تشكل تطوراً كبيراً بالنسبة لموقف الجبرتي الذي يعبر عن موقف غالبية المجتمع المصري في عصره. وتدل أحاديث الطهطاوي عن المرأة الأوروبية على اهتمام الرأي العام المصري بحالة المرأة ووضعها في أوروبا ومدى ما تتمتع به من حرية، وأثر ذلك على أخلاقها وسلوكها.

وقد وصف الطهطاوي في كتابه السالف الذكر وضع النساء في فرنسا ومختلف أنواع النشاطات التي تمارسها المرأة من بيع وشراء وأعمال يدوية وإدارية. وتحدث بشيء من الاحترام عن الاختلاط بين الجنسين في فرنسا سواء في العمل أو في أماكن اللهو من مراقص ومقاهي. يقول في هذا الصدد: «إن للنساء تآليف عظيمة. ومنهم مترجمات للكتب من لغة إلى أخرى، مع حسن العبارات وجودتها. ومنهم من يتمثل بإنشائها ومراسلاتها المستغربة. ومن هنا يظهر لك أن قول بعض أرباب الأمثال: جمال المرء عقله وجمال المرأة لسانها، لا يليق بتلك البلاد».

ودعا إلى تعليم المرأة في مصر. وكان عضواً في لجنة تنظيم التعليم التي تشكلت عام 1836، واقترحت تعليم البنات. وأكد في كتابه «المرشد الأمين لتعليم البنات والبنين» الفوائد الجمة التي يجنيها المجتمع من تعليم المرآة فيقول: «ينبغي صرف الهمة في تعليم البنات والصبيان معاً لحن معاشرة الأزواج، فتتعلم البنات القراءة والكتابة والحساب ونحو ذلك، فإن هذا مما يزيدهن أدباً وعقلاً، ويجعلهن بالمعارف أهلا، ويصلحن به لمشاركة الرجال في الكلام والرأي، فيعظمهن في قلوبهم ويعظم مقامهن... وليمكن المرأة عند اقتضاء الحال أن تتعاطى من الأشغال والأعمال ما يتعاطاه الرجال على قدر قوتها وطاقتها. فكل ما يطيقه النساء من العمل يباشرنه بأنفسهن. وهذا من شأنه أن يشغل النساء عن البطالة، فإن فراغ أيديهن عن العمل يشغل ألسنتهن الأباطيل... فالعمل يصون المرأة عما لا يليق ويقربها من الفضيلة».

ورغم هذه الدعوة الصريحة إلى تعليم المرأة، لم تنشأ أول مدرسة لتعليم البنات في مصر إلا عام 1873م.

ويعقد الطهطاوي مقارنة بين الرقص الغربي والرقص الشرقي فيقول: «وقد قلنا أن الرقص عندهم فن من الفنون... ويتعلق بالرقص في فرنسا كل الناس، وكأنه نوع من اللياقة والشلبنة، لا من الفسق. فلذلك كان دائماً خارجاً عن قوانين الحياء، بخلاف الرقص في أرض مصر، فإنه من خصوصيات النساء لأنه لتهييج الشهوات. وأما في باريس فإنه نمط مخصوص لا يشم منه العهر أبداً. وكل إنسان يغرم بامرأة يرقص معها. فإذا

فرغ الرقص عزمها آخر للرقصة الثانية وهكذا وسواء كان يعرفها أولا. وتفرح النساء بكثرة الراغبين في الرقص معهن..ﷺ. فهو إذن يستنكر الرقص الشرقي بينما يرفع الرقص الغربي إلى مستوى الرياضة والفن الجميل ويؤكد مرة أخرى احترام المجتمع الأوروبي للمرأة.
وظهر بعد الطهطاوي مفكرون جدد دعوا إلى تحرير المرأة العربية من الجهل. وكان أحمد فارس الشدياق أحدهم. فألف كتاباً في هذا الموضوع هو ﷺالساق على الساقﷺ الذي صدر عام 1855م. وقال في دعوته إلى تعليم المرأة: ﷺفأما تعليم نساء بلادنا القراءة والكتابة فعندي أنه محمدة بشرط استعماله على شروطه. وهو مطالعة الكتب التي تهذب الأخلاق وتحسن الإملاء. فإن المرأة إذا اشتغلت بالعلم كان لها به شاغل عن استنباط المكايد واختراع الحيل كما سيأتي ذكر ذلكﷺ. وكانت دعوته بمثابة ثورة في مجتمع لا يعترف للمرأة بحق التعليم وغيره من الحقوق الإنسانية والمدنية.
وكما فعل الطهطاوي، من قبل، تحدث الشدياق في كتابه ﷺكشف المخبأ عن فنون أوروباﷺ عن وضع المرأة في فرنسا وبريطانيا وقارن بين النساء البريطانيات والنساء الفرنسيات، وعن موقف الرجل من المرأة في أوروبا بشكل عام.
أما عبد الرحمن الكواكبي، داعية الحرية المشهور، فقد تحدث عن المرأة ودورها في التربية والمجتمع، ودعا إلى تحريرها من الجهل فهو يقول في كتابه ﷺأم القرىﷺ : ﷺإن لانحلال أخلاقنا سبباً مهماً آخر أيضاً يتعلق بالنساء فهو تركهن جاهلات على خلاف ما كان عليه أسلافنا، حيث كان يوجد في نسائنا كأم المؤمنين عائشة — رضي الله عنها — التي أخذنا عنها نصف علوم نبينا، وكمئات الصحابيات والتابعيات راويات الحديث والمتفقهات فضلاً عن ألوف من العاملات والشاعرات اللاتي في وجودهن في العهد الأول بدون إنكار حجة دامغة ترغم أنف الذين يزعمون أن جهل النساء أحفظ لعفتهن...ﷺ.
واتخذت الدعوة إلى تحرير المرأة اتجاهاً يرى أن لا فرق بينها وبين الرجل في التكوين الفسيولوجي (علم الإحياء) والانثروبولوجيا (علم الإنسان) التي أحرزت تقدماً ملموساً في القرن التاسع عشر. يقول سليم البستاني في هذا الصدد: ﷺوالعقل واحد في الذكور والإناث ولا أهمية لثبوت التفاوت الجنسي في قوته في النسبة العقلية بين الجنسين كما أنه لا أهمية لتفاوت القوة العقلية في جنس واحد لأن الكليات تعتبر الكل وتصرف النظر عن البعض... وقد يفوق بعض الإناث بعض الذكور عقلاً وقوةﷺ.
وذهب آخرون إلى مخالفة هذا الاتجاه واعتباره المرأة دون الرجل عقلا ومقدرة، ومنهم الدكتور شبلي شميل الذي اعتمد بدوره على أبحاث علمي الحيوان والإنسان. فهو يقول: ﷺذهبت طائفة من أهل النظر إلى أن المرأة مساوية للرجل في العقل. وفي اعتقادنا أن المبحث طبيعي محض، أعني أنه من مباحث علم الحيوان المعروف بالزوولوجيا أو بالحري من مباحث علم الإنسان الذي هو فرع منه والمعروف بالانثروبولوجيا، ولا يصح أن ينظر إليه من غير هذا الوجه أو يقطع فيه حكم بدونهﷺ.
وبعد أن أتى على آراء علماء الحيوان والانثروبولوجيا في بيان الفروق الفسيولوجية بين الذكر والأنثى من الحيوانات الراقية أجمل الاختلافات السيكولوجية بين الرجل والمرأة. وخلص إلى القول التالي: ﷺوقد اتفقت جميع الشرائع على أن تعامل المرأة معاملة القاصر المحتاج إلى وصي. وسببه ما بها من الخفة والطيش. وأما زعماء المساواة فيدعون أن هذه الشرائع قد منحت المرأة للرجل لأن الذي سنوها إنما هم الرجال. ووصف علماء الأخلاق المرأة بأنها لاهية متقلبة مفرطة أكثر من الرجل...ﷺ.
وتوصل يوسف شلحت، من أتباع هذا الاتجاه، إلى أن حقوق المرأى تختلف في طبيعتها عن حقوق الرجل واستند في ذلك إلى ما أسماه، المبادئ البدهية، التالية:
أولا: - أن الحقوق مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالواجبات بحيث لا يوجد حق بدون واجب، ولا يفرض واجب بدون حق... وهذه حقيقية أولية تتوقف عليها ميزانية الهيئة الاجتماعية. وهي أساس الاتفاق القريب الذي نشاهده في العلائق البشرية بين الزوج وزوجته والوالد وولده والحاكم ومحكومة.
ثانياً — لا يسلم بحق لأحد الأفراد ما لم يكن له مقدرة على القيام بالواجبات التي يفرضها عليه ذلك الحق.
ثالثاً — كل غاية تنحوها الطبيعة في مظاهرها والإنسان في أعماله تفرض وجود وسائط كافية للوصول إلى

هذه الغاية.

رابعاً — تقوم الهيئة الاجتماعية بثلاث ألفات هي: الألفة الزوجية والألفة العائلية والألفة المدنية. وأساس هذه الألفات الثلاث الألفة الزوجية التي هي بمقام المادة الأولى للهيئة الاجتماعية. ولكل ألفة من هذه الألفات غاية مقررة يسعى الأفراد إليها بطلب حقوقهم والقيام بواجباتهم.

خامساً — لا تتمكن أية ألفة من هذه الألفات الثلاث من البلوغ إلى الغاية المقصودة ما لم يكن بين الأفراد الذين يؤلفونها القائد والمقود والآمر والمأمور والرئيس والمرؤوس. وبهذه الحقيقة يقوم كنه السلطة التي هي الضابط الأول للهيئة الاجتماعية والروح الباثة والحركة في أعضائها.

فإذا تقدم ذلك أقول أننا إذا اعتبرنا النساء في أية ألفة من هذه الألفات الثلاث أن حقوقهن هي غير حقوق الرجال كما أن واجباتهن هي خلاف واجبات الرجال».
ولكن، سواء قبل مفكرو العرب في القرن التاسع عشر المساواة بين الرجل والمرأة أم لم يقبلوا، فقد اتفقوا على ضرورة تعليم المرأة وتربيتها تربية علمية صحيحة، معتبرين جهلها سبباً رئيسياً من أسباب تخلف مجتمعهم.
يقول سليم البستاني: «والوطن بأهله والنساء نصفهم، فلا تستقيم أموره ولا تنتظم أحواله ولا يبلغ الدرجة القصوى من المدنية لما لم يحصل هذا النصف على الكمال المدني. والتمدن عبارة عن انتظام أعمال العقل والجسم والمنزل، وانتظامها يتوقف على النساء... فإن النساء أساس البناء المدني، ولا يشاد في أمة إلا على هذا الأساس... والشعب الذي حاول ذكورة التقدم دون النساء كالرجل الذي يحاول السفر ماشيا برجل واحدة».
ورأت السيدة مريم جرجي إليان أن تربية المرأة أمر ضروري لتقدم النوع الإنساني وأوردت الأسباب التالية التي تقتضي تعليمها:

أولا — بما أن المرأة مساوية للرجل في النظرة البشرية وهي المخلوقة التي جعلها الله وسيلة لعمران العالم وحفظ أسباب وجوده بلا امتياز بينها وبين الرجل وجب إذاً أن تأخذ حق ما يأخذه الرجل من العلوم وتستنير بما يستنير به من المعارف.

ثانياً — أيضَر الناس أن يرى الرجل امرأته كاملة الصفات رقيقة الجانب عفيفة الأخلاق مروضة بالعلوم والآداب...؟

ثالثاً — لا ينكر أحد أن المرأة هي التي يعهد إليها تربية البنين وهي التي يلقى على عاتقها ثقل تهذيب الأولاد. فإن كانت مزينة بالعلوم نراها تغذي أولادها بلبن الإرشاد وتنمي فيهم الآداب...

رابعاً — من المعلوم أن إدارة البيت قلما يعرف بها الرجل فهي مختصة بالنساء من حيث التدبير والترتيب وما يختص بالجسم وترويضه من المآكل والمشارب والغسل والراحة.».

وقال أسعد داغر في دعوته إلى تربية المرأة وتعليمها: «وعندي أن المرأة الشرقية كاللغة العربية في حاجة شديدة إلى الترقية والإصلاح. وتبعة قصور كل منهما علينا نحن الرجال. وقبلما نحاول رفع الحجاب عن وجه المرأة الشرقية علينا أن نرفعه عن هذه الحقيقة المهمة ونعترف بأننا نحن مقصرون في ترقية فتاة الشرق. ونكف عن لومها وتحقيرها من جهة وعن تملقها ومداهنتها من جهة أخرى. ونصرح لها على رؤوس الأشهاد أننا نفضل علمها وتهذيبها وأدبها وكمالها على زينتها وحلاها وماله وجمالها».
وحصر مفكرو القرن التاسع عشر واجبات المرأة بالشؤون المنزلية، ولم يتجاوزوها إلى الحياة العامة. فها هي السيدة مريانا ماريا تحدد واجبات المرأة بما يلي:

1- واجبات الابنة نحو والديها إكرام الوالدين وطاعتهما.

2- واجبات الابنة نحو نفسها الجد والكد في الدرس والتعليم.

3- واجبات الزوجة نحو زوجها مشاركته في أفراحه وأتراحه وتدبير منزلها.

4- واجبات المرأة نحو أولادها الشفقة والتربية السليمة لهم.

5- ترويض عقلها بالعلوم وتذوقها للفنون من أجل إمتاع الناس بأحاديثها؟.

6- واجبات المرأة نحو بيتها الترتيب والنظافة.

ولم تبرز الدعوة إلى مشاركة المرأى للرجل من الأعمال والشؤون العامة إلا في مطلع القرن العشرين. وكان رائد هذه الدعوة قاسم أمين (1865-1908) الذي لقب بحق "بمحرر المرأة". وكان تلميذاً للشيخ محمد عبده، آمن بضرورة تحرير الفكر الديني عند المسلمين. وأدرك انحطاط المجتمع الإسلامي، وبحث في أسباب هذا الانحطاط. فلم يجد في البيئة أو في الدين الإسلامي شيئاً من هذه الأسباب. وإنما اعتبر اختفاء الفضائل الاجتماعية والقيم الأخلاقية السبب الحقيقي للانحطاط والتدهور. وأرجع ذلك كله إلى الجهل بالعلوم، الجهل الذي يبدأ بالأسرة وبعلاقات الرجل بالمرأة والمرأة بالطفل. وقد ألف كتابين في هذا الموضوع هما "تحرير المرأة" وصدر عام 1899 و"المرأة الجديدة" وصدر عام 1900.

تناول في الكتاب الأول موضوع المساواة بين المرأة والرجل، وأتى بالأدلة من النصوص الدينية الإسلامية على هذه المساواة. وأرجع أمر اضطهاد المرأة إلى الاستبداد السياسي في المجتمعات فقال: "إذا غلب الاستبداد على أمة لم يقف أثره في الأنفس عندما هو في نفس الحاكم الأعلى ولكنه يتصل منه بمن حوله ومنهم إلى من دونهم. وينفث روحه في كل قوى بالنسبة لكل ضعيف متى مكنته القوة من التحكم فيه. ويسري ذلك في النفوس رضي الحاكم الأعلى أو لم يرض. وكان من أثر هذه الحكومات الاستبدادية أن الرجل في قوته أخذ يحتقر المرأة في ضعفها. وقد يكون من أسباب ذلك أن أول أثر يظهر في الأمة المحكومة بالاستبداد هو فساد الأخلاق".

وقد أورد الحالات التي يظهر فيها الرجل المصري احتقاره للمرأة حتى أصبحت عادات مألوفة، فقال: "من احتقار الرجل للمرأة أن يملأ بيته بجوار بيض أو سود أو بزوجات متعددة.. من احتقار المرأة أن يطلق الرجل زوجته بلا سبب. أن يقعد الرجل على مائدة الطعام وحده ثم تجتمع النساء من أم وأخت وزوجة ويأكلن ما فضل منه. من احتقار المرأة أن يعين لها محافظاً على عرضها مثل آغا، أو مقدم أو خادم يراقبها ويصحبها أينما تتوجه. من احتقار المرأة أن يسجنها في منزل ويفتخر بأنها لا تخرج منه إلا محمولة على النعش إلى القبر، من احتقار المرأة أن يحال بينها وبين الحياة العامة والعمل في أي شيء يتعلق بها. فليس لها رأي في الأعمال ولا فكر في المشارب ولا ذوق في الفنون ولا قدم في المنافع العامة ولا مقام في الاعتقادات الدينية وليس لها فضيلة وطنية ولا شعور ملي".

ثم يوجه نقداً لاذعاً للرجال بقوله: "هل صنعنا شيئاً لتحسين حال المرأة؟ هل قمن بما فرضه علينا العقل والشرع من تربية نفسها وتهذيب أخلاقها وتثقيف عقلها؟ أيجوز أن نترك نساءنا في حالة لا تمتاز عن حالة الأنعام؟ أيصح أن يعيش النصف من أمتنا في ظلمات الجهل بعضها فوق بعض لا يعرفن فيها شيئاً مما يمر حولهن كما في الكتاب صم بكم عمي فهم لا يفقهون؟ أليس بينهن أمهاتنا وبناتنا وأخواتنا وزوجاتنا وهن زينة حياتنا الدنيا والجزء الذي لا يمكن فصله منا، دمنا من دمهن ولحمنا من لحمهن؟".

وتناول موضوع حجاب المرأة. وأكد أنه دخيل على الإسلام. وجاء بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تبيح سفور المرأة والتخلص من الحجاب. وقال في هذا الصدد: "إنا نطلب تخفيف الحجاب ورده إلى أحكام الشريعة الإسلامية، لا لأننا نميل إلى تقليد الأمم الغربية في جميع أطوارها وعوائدها لمجرد التقليد أو التعلق بالجديد لأنه جديد. فإننا نتمسك بعوائدنا الإسلامية ونحترمها ونرى أنها مزاج الأمة تتماسك به أعضاؤها".

"المرأة لا تكون خلقاً كاملاً إلا إذا أتمت تربيتها الجسمية والعقلية. أما تربيتها الجسمية فلأنها لازمة لها في استكمال صحتها وحفظ جمالها. فيجب أن تربى كما يجب أن يربى الرجال على تمرين الجسم بالحركة والرياضة لأن الجسم الضعيف لا يسكنه إلا عقل ضعيف، ولأن ما يكثر عروضه للنساء من الاضطرابات

العصبية والمخية إنما هو ناشئ عن عدم انتظام وظائف أعضاء الجسم".
وعالج موضوع تعدد الزوجات، واعتبره نتيجة لانتشار الرق، وبين مساوئه، فقال:" وبديهي أن في تعدد الزوجات احتقاراً شديداً للمرأة لأنك لا تجد امرأة ترضى أن يشاركها في زوجها امرأة أخرى. كما أنك لا تجد رجلاً يقبل أن يشاركه غيره في محبة امرأته. وهذا النوع من حب الاختصاص طبيعي للمرأة، كما أنه طبيعي للرجل".
وحث المرأة على العمل، مستنداً إلى الآيات القرآنية والسنة النبوية، وسير الصحابة. والحقيقة أنه حاول في كتابة هذا أن يوفق بين ما جاء في الإسلام بشأن المرأة وبين حاجات العصر والتطور الاجتماعي.
أما في كتابه الثاني "المرأة الجديدة" فقد اعتمد قاسم أمين المنهج العلمي الحديث. فناقش العديد من المعتقدات والمسلمات الشائعة عند المسلمين عن المرأة مثل الزعم بأنها مخلوق ناقص العقل والتفكير ضعيف العزيمة والقدرة على مقاومة الشهوات، فقال: "إن الفسيولوجيا الحديثة أثبتت أن المرأة مساوية للرجل في مواهبه وقدراته". ورجع إلى مبادئ علم النفس ليدلل بأن "سجن المرأة في المنزل والتضييق عليها يعرضها إلى ضعف الأعصاب". واعتبر حرية المرأة مصدراً للخير، بالرغم مما قد يعترض ذلك من متاعب فقال:
"عاشت الأمة المصرية أجيالا في الاستعباد السياسي، فكانت النتيجة انحطاطاً عاماً في جميع مظاهر حياتها، انحطاطاً في العقول وانحطاطاً في الأخلاق وانحطاطاً في الأعمال. وما زالت تهبط من درجة إلى أسفل حتى انتهى بها الحال إلى أن تكون جسماً ضعيفاً عليلاً ساكناً يعيش عيشة النبات أكثر من عيشة الحيوان. فلما تخلصت من الاستعباد رأت نفسها في أول الأمر في حيرة لا تدري معها ماذا تصنع بحريتها الجديدة. وهكذا يكون الحال بالنسبة معها ماذا تصنع بحريتها الجديدة. وهكذا يكون الحال بالنسبة لحرية النساء. أول جيل تظهر فيه حرية المرأة تكثر الشكوى منها ويظن الناس أن بلاء عظيماً قد حل بهم، لأن المرأة تكون في دور التمرين على الحرية. ومع مرور الزمن تتعود المرأة على استعمال حريتها وتشعر بواجباتها شيئاً فشيئاً، وترتقي ملكاتها العقلية والأدبية. وكلما ظهر عيب في أخلاقها يداوى بالتربية حتى يصير إنساناً شاعراً بنفسه".
والحرية التي أرادها قاسم أمين للمرأة هي "استقلال الإنسان في فكره وإرادته وعمله". فهو يقول:
"ليس مرادنا أن نقول أن المرأة اليوم تباع وتشترى في الأسواق، ولكن ليس الرقيق هو الإنسان الذي يباح الاتجار به فقط، بل الوجدان السليم يقضي بأن كل من لم يملك قياد فكره وإرادته وعمله ملكاً تاماً فهو رقيق"

ويقول أيضاً: "يجب أن تربي المرأة أن تكون لنفسها أولاً – لا أن تكون متاعاً لرجل ربما لا يتفق لها أن تقترن به مدة حياتها. يجب أن تربى المرأة على أن تدخل في المجتمع الإنساني، وهي ذات كاملة لا مادة يشكلها الرجل كيف ما شاء. يجب أن تربى المرأة على أن تجد أسباب سعادتها وشقائها في نفسها لا في غيرها".
أحدثت آراء قاسم أمين صدى واسعاً في أوساط مفكري عصره، فمنهم من رحب بها وأثنى عليها، ومنهم من تصدى لها ورد عليه بعنف. فقد ألف عبد المجيد خيري كتاب "الدفع المتين" عام 1899 رداً على كتاب "تحرير المرأة"، وألف محمد طلعت حرب كتاب " فصل الخطاب في المرأة والحجاب" رد فيه على كتاب "المرأة الجديدة" ومنع كتابا قاسم أمين من دخول البلاد العثمانية. وتولت مجلات "الاتحاد العثماني "و" الهداية "و" الحقائق" الرد على أنصار تحرير المرأة.
وكان جميل صدقي الزهاوي من دعاة تحرير المرأة، ونبذ الحجاب، فقد بعث إلى جريدة "المؤيد" المصرية مقالة بعنوان "دفاعاً عن المرأة" في 1910/7/1، استعرض فيها دور المرأة كأم وحقوقها التي نص عليها الإسلام، وهاجم تسلط الرجل على المرأة وأرجعه إلى كون الطلاق بيد الرجل وإلى أن ما يرثه يعادل مثلي ما ترثه المرأة، وإلى حقه في الزواج من أربع نساء، وإلى عادة الحجاب. وطالب الزهاوي برفع الحجاب عن المرأة في مقالة ثانية بعنوان "مساوئ الحجاب". ورد محمد سعيد النقشبندي المدرس في مسجد الإمام الأعظم في بغداد على مقالتي الزهاوي بتكتيب طبعته صحيفة الزهور البغدادية بعنوان "السيف البارق في عنق المارق" في 1910/11/13 (11 ذي القعدة 1328 هـ). أما رد الحكومة العثمانية على مقالتي الزهاوي فكان فصله من التدريس في مدرسة الحقوق ببغداد. ولم يعد إلى التدريس إلا بعد أن تنصل من مسؤولية

كتابة المقالتين علناً.
في حمأة هذه المعركة التي امتدت من الرافدين إلى النيل أقبلت المثقفات على الكتابة في الصحف والمجلات دفاعاً عن حرية المرأة وحقها في التعليم والعمل. وصدرت أول مجلة نسائية في مصر عام 1892، وهي مجلة "الفتاة" لصاحبتها هند نسيم نوفل. وكانت قاصرة على المرأة. ولم تفتح صفحاتها إلا لأقلام النساء. فقد جاء في افتتاحية العدد الأول " لم تنشأ (المجلة) إلا لتكون مرآة تجلو محاسن الحسناء، وتظهر جمال الغيداء. وتزين صفحاتها بما يصل إليها من درر أقلام الفاضلات ونفائس أفكار الأديبات في المواضيع العلمية والفصول التاريخية والمناظرات الأدبية والشذرات الفكاهية. فإن مبدأها الوحيد الدفاع عن الحق المسلوب والاستلفات إلى الواجب المطلوب".

وفي بيروت صدرت مجلة "أنيسة الجليس" في مطلع عام 1898 لصاحبتها الكسندرا ملتيادي، فكانت أول مجلة نسائية صدرت في بلاد الشام.
وأخت المجلات النسائية تصدر تباعاً في مصر وبلاد الشام وأهمها ما يلي:

"العائلة" لصاحبتها استير زهيري، صدرت في القاهرة عام 1899.

"المرأة" لصاحبتها أنيسة عطا الله، صدرت في القاهرة عام 1901.

"المرأة في الإسلام" لصاحبها إبراهيم رمزي، صدرت في القاهرة عام 1901.

"شجرة الدر" لصاحبتها سعدية سعد الدين، صدرت في القاهرة عام 1901.

"فتاة الشرق" لصاحبتها لبيبة هاشم، وهي مجلة نصف شهرية، صدرت في القاهرة عام 1906.

"الريحانة" لصاحبتها جميلة حافظ، صدرت في القاهرة عام 1907.

"الجنس اللطيف" لصاحبتها ملكة سعد، صدرت في القاهرة عام 1908.

"الحسناء" لصاحبها جرجي نقولا باز، صدرت في القاهرة عام 1909.

"العروس" لصاحبتها ماري عجمي وهي أول مجلة نسائية صدرت في دمشق عام 1911.

"العفاف" لصاحبها سليمان أحمد مهران السليمي، صدرت في القاهرة عام 1911.

"فتاة النيل" لصاحبتها السيدة سارة المهية، صدرت في القاهرة عام 1914.

"فتاة لبنان" لصاحبتها السيدة سليمة أبي راشد، صدرت في بيروت عام 1914.
أما على مستوى التعليم، فقد سبقت بلاد الشام مصر في تعليم المرأة. وافتتحت أول مدرسة للبنات، بإشراف عقيلة القس طمسن (Thomson) وعقيلة القس ضودج (Dodge) المرسلين الأمريكيين، في بيروت عام 1826. وكان عدد التلميذات عند افتتاح المدرسة ست بنات. وافتتحت عقيلة القس ضودج أول مدرسة لبنات الطائفة الدرزية في عالية – لبنان عام 1834. ورغم ذلك لم يزد عدد التلميذات في بلاد الشام كلها عن أربعين فتاة عام 1836. ولم يكن بينهن فتاة مسلمة.

وازداد الإقبال على تعليم البنات في بيروت، فبلغ عددهن 25 بنتاً عام 1841، اي عند خروج جيوش إبراهيم باشا من البلاد. وبعد ذلك بخمسة أعوام بلغ عدد البنات في مدارس الشام 144 بنتاً.

وكثـر إنشـاء مـدارس البنـات في بـلاد الشـام بعـد فتنـة عـام 1860 وأقبلـت المسلمات علـى الدراسـة في المعاهـد الجديدة، وأشهرها المدرسة الإسلامية العثمانية الوطنيـة. وتأسسـت مدرسـة البنـات العاليـة بـبيروت بإشـراف الدكتور ده فورست الأمريكي عام 1862 . وأنشـئت مدرسـة للتمـريض تابعـة للكليـة السـورية في بـيروت عـام 1908 . وقد تخرج منها عام 1911 تسع ممرضات.

أما في مصر فقد أنشـئت أول مدرسـة رسميـة لتعليـم البنـات فيهـا عـام 1873 . وأقبـل المصـريون علـى تعليـم بناتهم بعد ذلك حتى بلغ مجموع عدد تلميذات المدارس المصرية 30306 تلميذة، عام 1907 . ويعـادل هـذا الرقم 0.5 بالمائة من مجموع سكان مصر (11175000 نسمة) يضاف إلى ذلك التلميـذات الأجنبيـات البـالغ تعـدادهن في ذلـك العـام 8545 تلميـذة مـن اليونـان والطليـان والإنكليـز والفرنسـيين والنمسـويين والألمـان المقيمين في مصر.

وخلاصـة القـول أن الـدعوة إلى تحريـر المـرأة العربيـة قـد حققـت أغراضها. فبعـد الحـرب العالميـة الأولى أخـذ الحجاب ينحسر تدريجياً، وأخذت المرأة العربية تشارك الرجل في كـثير مـن الأعمـال. وزاد الإقبـال علـى تعلـيم البنات، وخفت حدة خصوم هذه الدعوة الذين ظلوا يتباكون على الفضيلة والأخلاق كلما أحرزت المرأة مزيداً من الحرية والتقدم.

محمد عابد الجابري والمشروع النهضوي العربي[1]

أ.د. صالح أبو إصبع

الدكتور محمد عابد الجابري من أكثر المفكرين المعاصرين إثارة للجدل في الساحة الثقافية العربية، فقد وضع أكثر من عشرين كتاباً جلها مكرس لقراءة التراث العربي، من خلال رؤية نقدية، ويكفي أن نشير إلى أنه ما من مؤلف مثله حظي بالعديد من الكتب الموجهة خصيصاً لنقد أطروحاته، وهو - إلى ذلك - صاحب مشروع في الفكر العربي المعاصر ويقف مع زملاء آخرين له - أمثال محمد أركون وحسن حنفي وفهمي جدعان - ليؤكد أن الأمة العربية حية بأبنائها الذين يفكرون ويجددون ويصلون الماضي بالحاضر لبناء مستقبل واعد.

وليس بالإمكان طبعاً في جلسة محددة الزمان كهذه، وأسيرة طابعها الجماهيري وأسلوبها التنظيمي، أن يتاح المجال لمناقشة كل أعمال الجابري، لذا فإن هذه المداخلة ستأخذ بعين الاعتبار المحور الأساسي وهو المشروع النهضوي العربي لدى الجابري، ولأن الجابري لم يفرغ بعد - فيما أظن - من صياغة مشروعه المستقل، فإن بإمكاننا البحث عن عناصر مشروعه مبثوثة في تضاعيف أعماله التي أبرزها «نقد العقل العربي» بأجزائه الثلاثة وكتابه «المشروع النهضوي العربي - مراجعة نقدية»، ولأن هذه الجلسة ليست منذورة لمناقشة تفصيلات جاء بها الجابري، فإن ما سوف نعرض له هنا، يمثل تلك العناصر الأساسية التي يمكن اعتبارها مركزية في مشروع نقد العقل العربي، الموصل إلى العقلانية النقدية المرشحة لتحقيق النهضة.

إن مرتكزات الجابري لتحقيق النهضة وإنجازها تقوم على النحو التالي:

أولاً: ينطلق الجابري من روح متفائلة تقوم على تقدير مجموعة من المنجزات القومية المتمثلة فيما يلي:

أ- اعتبار الانتماء إلى الأمة العربية - اليوم - من المحيط إلى الخليج مسألة نهائية.

ب- اعتبار الثقافة العربية واحدة موحدة للأمة العربية على الرغم من قيام الدول القطرية.

جـ- نجاح العمل العربي الشعبي - وحتى الرسمي - في تحجيم المشروع الصهيوني.

د- الديمقراطية والعدالة الاجتماعية والتنمية أصبحت متجذرة في أعماق الوعي العربي.

ثانياً: إن تقدم الوطن العربي يتم بالتحولات التالية: تحوّل القبيلة في المجتمع العربي إلى تنظيم مدني سياسي اجتماعي، وتحول (الغنيمة) إلى اقتصاد ضريبي، أي تحول الاقتصاد الريعي إلى اقتصاد إنتاجي، واتساع العقيدة لحرية التفكير الاجتهادي والاختلاف والمغايرة.

ثالثاً: إن ما أفقد الذات العربية استقلالها التاريخي العام، يرجع إلى مراوحة الذات العربية الحديثة منذ بدء يقظتها بين النموذج العربي الإسلامي والنموذج الأوروبي، فيما يتحقق استقلال الذات العربية بالتحرر من النموذجين معاً، وذلك باعتماد المنهجية النقدية والتحرر من التراث بمعنى امتلاكه ثم تجاوزه.

رابعاً: إن السلفية المغربية الوطنية الجديدة، تصلح أن تكون برنامجاً للعمل وأفقاً للتفكير في المستقبل فهي ترى ألا يبتعد المسلمون عن القانون المستمد من الشريعة في ظل نظام دستوري نيابي، ولا تتنكر لقيم الحداثة ووسائل التحديث، وتقبل بمبادئ حرية العقيدة وحرية الفكر.

خامساً: إعادة بناء الفكر السياسي في الإسلام، انطلاقاً من إعادة تأصيل الأصول التي تؤسس النموذج الذي يمكن استخلاصه من مرحلة الدعوة الإسلامية «وأمرهم شورى بينهم» و«شاورهم في الأمر» و«أنتم أدرى بشؤون دنياكم» و«كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته» إضافة إلى الأخذ بمبدأ الانتخاب الديمقراطي الحر وتحديد مدة ولاية رئيس الدولة، وتحديد اختصاصات كل من رئيس الدولة والحكومة ومجلس الأمة،

---

[1] صالح أبو أصبع، محمد عابد الجابري والمشروع النهضوي العربي، في: النهضة العربية الثانية تحديات وآفاق، تحرير غسان عبد الخالق، مؤسسة شومان، عمان 2000.

وإسناد مهام السلطة التنفيذية لحكومات مسؤولة أمام الدولة.
سادساً: يرى الجابري أن الوحدة المعرفية في العقل العربي، ترجع إلى العامل الجغرافي ومفرزاته اللغوية، واعتباره أساساً لتحديد الوحدة البنيوية المتمثلة بطبيعة العقل العربي.
سابعاً: يرجع تأخر العرب إلى إقالة العقل، مع أن بعض أسباب هذه الإقالة يعود إلى الموروث القديم السابق على الإسلام، وبعضها يرجع إلى ما أنشئ على النص من تفسيرات، إذ ورث العرب مركباً جيولوجياً من الآراء والفلسفات، تعلوه قشرة سميكة من منتجات العقل المستقبل الهرمسي.
ثامناً: إن نقد العقل العربي السائد قوامه الإلمام بجملة المبادئ والقواعد التي تؤسس المعرفة في الثقافة العربية/ ثم القيام بتحليل موضوعي علمي لهذه المبادئ والقواعد التي تشكل في ذات الوقت أساسيات المعرفة وأنظمتها في الثقافة العربية.
كذلك يمكن النظر إلى العقل العربي، بوصفه عقلاً فاعلاً أنشأ وصاغ العقل السائد في فترة تاريخية ما، مما يعني أن بالإمكان إنشاء وصياغة مبادئ وقواعد جديرة تحل محل القديمة، وبالتالي قيام عقل سائد جديد أو على الأقل تعديل أو تطوير أو تحديث أو تجديد العقل السائد القديم.
تاسعاً: عملية النقد يجب أن تمارس داخل هذا العقل نفسه، من خلال تعرية أسسه وتحريك فاعلياته وتطويرها وإغنائها بمفاهيم واستشرافات جديدة، يتم استقصاؤها من جوانب الفكر الإنساني المتقدم (الفكر الفلسفي والفكر العلمي) ومقارنته بالعقل اليوناني والعقل الأوروبي الحديث والمعاصر باعتبار أن الحضارات الثلاث: اليونانية والعربية والأوروبية الحديثة هي وحدها التي أنتجت العلم ونظرياته، وهي وحدها التي مارست التفكير (بالعقل) والتفكير (في العقل).
عاشراً: إن مشروع الجابري يقوم على رؤية تجمع ين المنهج التاريخي والمنهج البنيوي والمقارنة الأيديولوجية الواعية، بهدف تحرير العقل العربي من سلطاته المرجعية، وتغيير بنية العقل العربي عن طريق ممارسة العقلانية النقدية في شؤون الفكر والحياة والتراث، ويهدف إلى تحديث العقل العربي كشرط مسبق لتحديث الإنسان العربي ومجتمعه.
حادي عشر: يستخدم الجابري المفاهيم التي أنتجتها الابستيمولوجية الغربية المعاصرة محاولاً تبيئ هذه المفاهيم، بينما يستخدم بعض المفاهيم العربية استناداً إلى دلالاتها المعجمية.
ثاني عشر: يطالب بالانفصال عن التراث لندرسه دراسة علمية ثم لكي نستعيده.
ثالث عشر: يقوم بتصنيف العلوم وضروب المعرفة في الثقافة العربية إلى ثلاث مجموعات هي:
أ- علوم البيان من نحو وفقه وكلام وبلاغة، التي يضمها نظام معرفي واحد يعتمد قياس الغائب على الشاهد لإنتاج ما أسماه المعقول الديني العربي، والمقيدة بالمجال التداولي الأصلي للغة العربية.
ب- علوم العرفان من تصوف وفكر شيعي وفلسفة إسماعيلية وتفسير باطني للقرآن وفلسفة إشراقية وكيمياء وفلاحة وسحر وعلم وتنجيم، ويضمها نظام معرفي يقوم على الكشف والوصال والتجاذب والتدافع لإنتاج ما أسماه ﷺاللامعقول الدينيﷺ الذي ينسب إلى العقل وليس إلى الدين كرؤية واستشراف.
جـ- علوم البرهان: من منطق ورياضيات وطبيعيات وإلهيات بل وميتافيزيقيا ويضمها نظام معرفي واحد يقوم على الملاحظة التجريبية والاستنتاج العقلي لإنتاج ما أسماه ﷺالمعقول العقليﷺ الذي يعني المعرفة العقلية المؤسسة على مقدمات عقلية كرؤية واستشراف.

رابع عشر: يتميز الزمن الثقافي العربي عنده باستبعاد الزمان من خلال المكان، لذلك فهو ينظر إلى العصور المختلفة كجزر ثقافية تحضر إلى الوعي العربي حضوراً متزامناً ومتداخلاً، وهذا يقود إلى ما أسماه تداخل الأزمنة الثقافية التي تقود إلى ظاهرة ﷺالمثقفين الرحلﷺ عبر الزمن الثقافي العربي (من المعقول إلى اللامعقول - من اليسار إلى اليمين) وهو يرى أن تداخل الأزمنة الثقافية يجعل وعينا التاريخي قائماً على التراكم وليس على التعاقب، على الفوضى وليس على النظام.
خامس عشر: يطالب بقطيعة ابستيمولوجية مع الزمن الثقافي الواحد الراكد الذي يمتد في الواقع العربي منذ الجاهلية إلى اليوم، قطيعة قوامها تدشين زمن جديد على أسس جديدة، فهو يرى ضرورة أن تعمد

العقلية العربية نحو تصفية الحساب مع ركام اللامعقول من أجل إيجاد فكر عربي واحد أو موحد يتحقق فيه التزامن الثقافي، ليس فقط بين أجزاء الوطن العربي بل أيضاً بيننا نحن العرب والعالم المتمدن، بحيث نحقق حضورنا داخل الفكر العالمي في أرقى صوره.

سادس عشر: يعتبر الأعرابي هو فعلاً صانع العالم العربي، العالم الذي لا يعيشه العرب على مستوى الكلمة والعبارة والتصور والخيال فقط، بل وعلى مستوى العقل والقيم والوجدان، وإن هذا العالم ناقص فقير ضحل جاف حسي وطبيعي لا تاريخي، خلافاً لـ «تاريخ العرب قبل العصر الجاهلي عصر ما قبل الفتح وتأسيس الدولة» فالعالم الذي نشأت فيه اللغة العربية أو - على الأقل - جمعت، عالم حسي لا تاريخي . . . عالم البدو من العرب الذين كانوا يعيشون زمناً ممتداً كامتداد الصحراء . . . زمن التكرار والرتابة، كل شيء في صورة حسية بصرية أو سمعية، هذا العالم هو كل ما تنقله اللغة العربية إلى أصحابها اليوم وقبل اليوم وسيظل هو كذلك ما دامت هذه اللغة خاضعة لمقاييس عصر التدوين.

سابع عشر: تقسيم تاريخ الثقافة العربية إلى لحظتين: لحظة مغربية ولحظة مشرقية، منفصلتين بقطيعة معرفية، المشرقية تتصف بالنزعة البيانية والعرفانية، بينما تقوم اللحظة المغربية على النزعة البرهانية التي تستند إلى مبدأ السببية الحتمية، والعقل ممثلاً بشكل رئيس بتراث ابن رشد.

ثامن عشر: عناصر المشروع النهضوي العربي تستدعي ما يلي:

أ- أن نجعله مرتبطاً بالمكان والتقدم بالزمان.

ب- إن مفهوم القومية يجب أن يستند، بالإضافة إلى اللغة والتاريخ إلى الاشتراك في الثقافة والتراث والإسلام عنصر أساسي فيهما.

جـ- إن المشروع النهضوي لا يحتمل الموقف التوفيقي (الجمع والمزج وخلق تركيبة عضوية من التراث وعناصر العصر الحاضر) بل إن التجديد الثقافي لا يتم بالأخذ من هنا ومن هناك كما تؤخذ البضاعة التجارية، وإنما يتم من الداخل بتحريك عوامل التطور والتجديد.

د- إن إرادة إنجاز المستقبل العربي التي حملت الأجيال العربية السابقة المتعاقبة، منذ أزيد من قرن، على تقديم التضحيات، إرادة حققت الكثير: فلقد تحقق للأقطار العربية استقلالها ولفلسطين بعض حقها وللهوية العربية، لغة وثقافة ومشاعر وطموحات - كيانها الذي لم يعد يخشى عليه، إن هذه الإرادة يجب أن تنبعث من جديد في عقولنا وقلوبنا وفي سلوكياتنا، ذلك أنه ليس من بديل عنها غير الاضمحلال والفناء.

هـ- أنه لا بد من الامتلاء بالثقافة العربية والتراث العربي الإسلامي، عند الخوض في الحداثة الأوروبية الحديثة وقضاياها وإمكانية تبنيها أو اقتباس شيء منها، فالامتلاء بالثقافة العربية الإسلامية وهي ثقافتنا القومية هو امتلاء الهوية، وبدون هوية ممتلئة بمقوماتها يكون الانفتاح على الثقافات الأخرى خاصة المهيمنة منها، مدعاة للانزلاق نحو الوقوع فريسة للاستلاب والافتراق.

و- المحددات الرئيسية لمعالم المستقبل العربي التي تحتاج إلى تحليل من جديد هي: سقوط الاتحاد السوفيتي وانسحاب أيديولوجيا الاشتراكية العالمية من جهة، وانفراد الحداثة الغربية الليبرالية بالريادة والقيادة بما في ذلك الظواهر التي تصنف بـ «ما بعد الحداثة» من جهة ثانية، إضافة إلى اعتراف العرب بدولة إسرائيل وانتهاء فلسطين «القضية».

وليس في الإمكان تقديم مناقشة تفصيلية لآراء الجابري وأحكامه كلها ولكننا سوف نمر على بعض القضايا التي أثارها:

- رؤية انتقائية:

يعتمد الجابري على الثقافة العالمة في نقد العقل العربي، ويصمت عن عناصر أخرى من الثقافة العالمة، وغير العالمة، وهو كذلك يصمت في تحليل العقل السياسي العربي عن دراسة حركات سياسية متمردة مثل القرامطة وثورة الزنج والفكر المعارض، وكما يرى محمود أمين العالم فقد كان هناك عقل سياسي سني وعقل سياسي خارجي، فلماذا يصمت الجابري عن هذه الرؤى في تفسيره للعقل السياسي العربي أو لا يرى أن عدم إدراجها يمثل رؤية انتقائية تنعكس سلباً على نتائج تحليلاته.

واستند الجابري على الثقافة العربية العالمة . . . الثقافة التي تتوزعها العلوم العربية الإسلامية بما في ذلك الفلسفة، وقد عزل ولم يدمج في تحليله ونقده، قطاعات الأدب والثقافة الشعبية بمختلف جوانبها، وقطاعات داخل الثقافة العالمة ذاتها مثلا الفكر التاريخي والفكر السياسي والفكر الأخلاقي.

وأعتقد أن مشروعاً بمثل أهمية نقد العقل العربي وتحديد خصائص العقل العربي، يهدف إلى تحرير العقل العربي وتغيير بنيته، لا يمكن أن يكون شاملاً وموثوقاً به، دون تلك القطاعات - وخصوصاً الثقافة الشعبية - التي انبثت عناصرها في أسس تنشئة الإنسان، وتحكم سلوكه ورؤياه للعالم.

- المفاهيم:

لقد لاحظ الكثيرون من نقاد الجابري ومحاوريه مشكلة استخدام المفاهيم التي أنتجتها الابستمولوجية المعاصرة، بل هو نفسه أشار في تصريح له إلى معاناته من مشكلة المفاهيم التي يستخدمها وقد قال: «إن المشكل الذي أعانيه - ولا شك أننا نعاني منه جميعاً - هو تبيئة المفاهيم - التي نأخذها من العلوم الأخرى أو من المفكرين الآخرين، أقصد جعلها تعيش معنا في بيئتنا نحن، تعبر عن معطياتنا أو على الأقل تصلح لنا كأدوات إجرائية (التراث والحداثة 295)، ألا يتفق معي الدكتور الجابري على أن تبيئة المفاهيم لا يمكن أن تتم دونما نوع من التحويل والانتقاص من معناها، لذلك يبدو لنا أن توظيفها إجرائياً سوف يشوبه التحويل والانتقاص؟

- المعاني القاموسية:

من الملاحظ اتكاء الدكتور الجابري على استخدام المعاني القاموسية لبعض المفاهيم التي يستخدمها إذا كانت تلك الدلالات القاموسية تخدم غرضه، فهو يرجع إلى معنى البيان بدلالته القاموسية مثلاً، ولسنا بحاجة للقول: إن معاني الكلمات تخضع إلى تطور دلالاتها التي قد تكون دلالة عرفية أو دلالة شرعية أو دلالة سياقية، وبالإضافة إلى ما يمكن أن يطرأ على هذه الدلالات من توسع أو تقلص أو انتقال إلى مجال آخر.

ومن أهم ما استخدمه معنى البيان بالرجوع إلى معناه القاموسي، ليتوصل من خلاله إلى أن البيان كمنهج يفيد الفصل والإظهار، والبيان كرؤية يفيد الانفصال والظهور، إنه يريد إذن إثبات أن النظرية البيانية رؤية تقوم على الانفصال وليس على الاتصال، مع أنه يشير إلى أن «البيان» في اصطلاح رواد الدراسات البيانية اسم جامع ليس فقط لكل ما به تتحقق عملية الإفهام أو التبليغ بل أيضاً لكل ما به تتم عملية الفهم والتلقي وبكيفية عامة: التبيين، وهذا يفيد الاتصال والتواصل بين المرسل والمتلقي.

ونحن نرى أن الدلالة القاموسية ليست هي التي تحدد المعنى الاصطلاحي، بل يمكننا العودة إلى تعريف الجاحظ للبيان، وهو التعريف الذي يلتفت إليه الدكتور الجابري لتحديد معنى البيان، لأن هذا التعريف يقدم لنا البيان كمرادف لما نعرفه اليوم بالاتصال، والاتصال هو غير الانفصال، يقول الجاحظ: «البيان اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير، حتى يفضي السامع إلى حقيقته، ويهجم على محصوله، كائناً ما كان ذلك البيان، ومن أي جنس كان الدليل، لأن مدار الأمر، والغاية التي إليها يجري القائل والسامع، إنما هو الفهم والإفهام، فبأي شيء بلغت الإفهام وأوضحت عن المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضوع». (البيان والتبيين، ج1، ص:76) فما يقدمه الجاحظ في تعريفه هذا لا يختلف عن تعريف الاتصال (Communication) الذي يحدده علماء الاتصال في الغرب، وهو يشمل أركان العملية الاتصالية الناجحة من: مرسل ورسالة ووسيلة ومستقبل وتأثير/نتائج.

ومن المفاهيم التي استخدمها كذلك، بدلالاتها المعجمية مصطلح النهضة والتقدم حيث اعتبر أنهما لا يتجهان بالوعي إلى المستقبل، ويحاول أن يربط معنى النهضة بدلالاتها المعجمية المرتبطة بالمكان، وعلى الرغم من تحوطه من أن الذين لهم إلمام باللغات الأوروبية وثقافاتها لا تنطبق عليهم هذه الملاحظات، إلا أننا نعلم أن معظم من تصدى لمشاريع النهضة والتقدم كانوا ملمين على نحو ما، باللغات الأوروبية وثقافاتها.

- الاستقلال التاريخي للذات العربية والنزعة التوفيقية:

لقد تحدث الجابري عن الاستقلال التاريخي للذات العربية، وربطه بالتحرر من الآخر أي الفكر الأوروبي والتراث معاً "التحرر منهما بمعنى امتلاكهما بعد فحص نقدي، والاستقلال التاريخي للذات لا يتناقض مع تفتحنا على الفكر العالمي ولا على التراث، بل الاستقلال التاريخي يعني التعامل معهما تعاملاً نقدياً تكون الذات خلاله مالكة لزمام أمرها غير مندمجة في موضوعها بل تعمل على دمجه فيها، وعلى احتوائه وامتلاكه بقدر حاجته وحسب نوع هذه الحاجة" (التراث 286-287).

ولي أن أتساءل: ألا يوافقني الدكتور الجابري على أن امتلاك الفكر الأوروبي والتراث، بعد فحصنا النقدي له، هو اكثر من مجرد التفتح عليهما؟ هذا من جانب، ثم ألا يعني الاحتواء والامتلاك بقدر الحاجة وحسب النوع آلية من آليات التوفيق بين التراث والمعاصرة التي يرفضها الجابري نفسه؟ وكيف يمكننا اعتبار التراث شيئاً آخر نتحرر منه؟

يرى د. فهمي جدعان أن إحياء التراث من جديد – بحيث نجعله حياً في الحاضر – يمكن أن يتم من خلال "عمليتي الدمج المادي الذي يشتمل على العناصر المشخصة العيانية من التراث والاستقلاب المعنوي والذي يعني تمثل العناصر الأدبية والجمالية في تراثنا وإدخالها في حالتنا الشعورية ووعينا الجمالي بحيث تتحول هذه العناصر الأدبية والجمالية إلى المركب الثقافي لبنيتنا الشخصية".

ما يطرحه الجابري لا يوضح لنا آلية الاستقلال الذاتي ودمج الفكر والتراث في الذات والامتلاء بالثقافة العربية والتراث العربي الإسلامي، فهل ما طرحه جدعان يمثل آلية مقبولة أم أن لدى الجابري تصوراً عملياً لأسلوب دمج التراث والفكر العالمي في الذات العربية؟ خاصة أن الجابري طالب بأن نفصل التراث عنا لندرسه دراسة علمية كي نعيده إلينا، ونحن نرى صعوبة فصل التراث عنا لأن الإنسان بطبيعته إنسان تراثي.

- القطيعة المعرفية التي تفصل بين اللحظة المغربية واللحظة المشرقية:

استند الجابري من خلال "مركزية مغربية" إلى القول بالقطيعة المعرفية التي تفصل بين اللحظة المغربية القائمة على النظام البرهاني واللحظة المشرقية القائمة على النزعة البيانية مستنداً إلى أسماء هي ابن باجة وابن رشد وابن حزم والشاطبي وابن خلدون وابن طفيل.

ومع ذلك نرى أن الجابري يدافع عن عدم شوفينيته المغربية المتعصبة للمغرب، باعترافه بأنه مدين للمشرق من الناحية الثقافية من أول الأمر إلى آخره، ويعتبر المشرق والمغرب يشكلان كلاً واحداً هو الثقافة العربية، وداخل الثقافة العربية أيضاً يمكن أن نتحدث عن خصوصيات أو عن مراحل وعن قطائع، ,اعتبر ابن رشد ليس تكملة لابن سينا المشرقي ولا استمرار بل هو ثورة عليه، ويسمى هذا قطيعة فقط، أي أن ابن رشد أحدث قطعاً مع ابن سينا، هل شكلت هذه القطيعة التي أحدثها ابن رشد الأندلسي باعتباره شخصية عقلانية يجب أن تحتذى، ظاهرة مستمرة في الثقافة العربية التي انتقلت إلى المغرب العربي، أم أن ابن رشد كان أشبه بشجرة برية في واحة؟ فيما ظلت ثقافة المغرب وثقافة المشرق متصلة بثقافة البيان والعرفان؟

بمعنى آخر: هل كانت معالم النزعة البرهانية الأندلسية عند ابن رشد لها امتداداتها وتلاميذها في المغرب لتصبح ظاهرة متميزة عن المشرق؟ أشك في ذلك، خاصة أن الجابري يعتبر انتصار العقل المستقيل كان في المشرق والمغرب على حد سواء.

ولماذا لا يعود الجابري إلى الجاحظ - وهو أساس المنهج البياني - ليراجع الطريقة العلمية عنده؟ ولما لم يتطرق لما جاء عند الجاحظ في منهجه العلمي من وسائل المعرفة العلمية المتمثلة في الخبر القاهر والعيان الظاهر والعقل المستدل والشك واكتشاف العلاقات السببية، وهو يرى أن الخبر القاهر: هو الرواية التي لا شك في صحتها والعيان الظاهر: هو المعاينة والتجربة، المعاينة هي ملاحظة الحيوان وطرق عيشه، حيث يقول: "وليس يشفيني إلا المعاينة" والتجربة تستند إلى "كل قول تكذبه العين فهو أفحش خطأ وأسخف مذهباً"، والعقل المستدل: هو الحجة النهائية والمرجع الأخير في تصحيح الأخبار وتصويب العيان، إذ الحواس قد تخطئ والعيون تكذب، حيث يقول في مقدمة كتاب الحيوان:

"كتاب أخذ من طرف الفلسفة، وجمع بين معرفة السماع وعلم الأجوبة، واشرك بين علم الكتاب والسنة

وبين وجدان الحاسة وإحساس الغريزة».
ويرى الجاحظ أن الوصول إلى اليقين ممكن عن طريق الشك، فهو لا يقر القول بأن هناك أنثى من الوعول تلد مع كل ولد تضعه أفعى، وهو يطالب بـ:

1. الشك في هذا الخبر حيث يقول: «لم أكتب هذا لتقر به ولكنه رواية أحببت أن تسمعها ولا يعجبني الإقرار بهذا الخبر، وكذلك لا يعجبني الإنكار له، ولكن ليكن قلبك إلى إنكار أميل، وبعد هذا فاعرف مواضع الشك والحالات الموجبة له لتعرف بها مواضع اليقين والحالات الموجبة له، وتعلم الشك في المشكوك فيه تعلماً، فلو كان في ذلك ألا تعرف التوقف ثم التثبت، لقد كان ذلك مما يحتاج إليه» (الحيوان ج6).

2. تحديد الهدف «واجب كل حكيم أن يحسن الارتياد لموضع البغية».

3. اكتشاف العلاقات السببية، فالنتائج لها أسباب ولها مقدمات تدل عليها.

4. عن طريق العقل تستشف النتائج، فلا تذهب إلى ما تريك العين واذهب إلى ما يريك العقل.

5. حسن التثبت والتأكد من صحة الصلة بين الأسباب والنتائج.

6. أن التخصص يقود إلى الدقة.

ويمكن إيجاد هذه النزعة البرهانية التي تقوم على السببية والعقل عند العديد من المشارقة.

- مشروع النهضة العربية

يقر الجابري أن مشروع النهضة العربية أوسع وأعمق وأخطر على خصومه، ولذلك فتحقيقه يحتاج إلى جهد أكبر من الجهد الذي تطلبه المشروع الصهيوني وإلى زمن أطول ونفس أعمق (المشروع النهضوي 10).

- الحداثة الأوروبية ... الوجه الآخر

يشير الجابري إلى اقتصار العرب على النظر على علاقة الحداثة الأوروبية بنا وعلاقتنا بها من خلال وجهها التنويري وحده، وعدم الالتفات إلى الدور التخريبي الذي قام به الوجه الآخر للحداثة الأوروبية، المتمثل بالتوسع الاستعماري والتنافس الأوروبي، حيث نجهله غالباً أو نتغاضى عنه.

وأخالني لا أجافي الحقيقة إذا قلت: إن القوميين والإسلاميين على وجه الخصوص كان لهما رؤيتهما في إبراز هذا الجانب بشكل كبير وملفت للانتباه، ويتمثل ذلك بنقد دور الاستعمار والإمبريالية وأدواتهما الثقافية وقيمهما المادية ودورهما في التخريب الاقتصادي والسياسي والثقافي، لذلك فإن تعرية الوجه الآخر للحداثة الأوروبية هي رؤية مبثوثة في تضاعيف الفكر القومي والفكر الإسلامي، يليه الفكر الماركسي، وذلك يحتاج إلى قراءة.

- العرب والمشروع الصهيوني

يقرر الجابري ما يلي: «ها هنا إذن حقيقة أخرى هامة لا يحسن بنا عدم إدراكها، حقيقة أن المشروع الصهيوني لم يحقق كامل أهدافه، ومن هذه الزاوية يمكن القول: إن العرب قد انتصروا تاريخياً وانهزموا عسكرياً» (المشروع النهضوي: 46).

إذا كان الأمر كذلك، فلماذا لا نأخذ الجانب الآخر من الوضع الراهن؟ فالكيان الصهيوني أصبح مقبولاً وتتسابق الأنظمة العربية المشرقية والمغربية إلى إقامة علاقات معه! واكتسب وجود إسرائيل التي لا تمتلك الحق ولا الشرعية اعترافاً رسمياً به على الأرض العربية، فهل هذا انتصار تاريخي أيضاً؟ وكأن استبدال تحرير فلسطين بجزء بسيط منها أصبح انتصاراً تاريخياً؟

- النهضة والحداثة

يقرر الجابري أن مشروع النهضة العربية كان ولا يزال في حاجة إلى فكر النهضة وفكر الأنوار وأيديولوجيا

الحداثة في آن واحد، وهي عبارة عن اتجاهات فكرية متعارضة ومتنافية (المشروع النهضوي: 59)، وأخالني - وأرجو أن أكون واهماً - أن الجابري يفترض أن شروط انتقالنا للحداثة تحتاج منا إلى نفس المراحل التي اختطتها أوروبا، إذ ارتبطت النهضة فيها بإحياء التراث السابق على الكنيسة، ومرحلة الأنوار تعني الاستقلال عن كل تراث وخلق تراث جديد مرجعيته نور العقل وحده، ثم أخيراً، مرحلة الحداثة، لتنقل العقل، عقل الأنوار من دماغ الإنسان الفرد إلى كيان المجتمع والتاريخ.

وهذا التصور يكاد يلتقي مع فكر المركزية الغربية التي ترى أن شروط النهضة في المجتمعات النامية يجب أن تقتفي أثر أوروبا في النهضة، ولعل ما قدمه دانيال ليرنر، حول اجتياز المجتمعات التقليدية، خير تعبير عن هذه المركزية الغربية والأوروبية، إذ رأى في دراسته التي أجريت حول بلدان في الشرق الأوسط - من بينها الأردن ولبنان - أن نموذج التحديث يتبع المنطق التاريخي الذاتي، بحيث أن هذا الطور يميل لتوليد الطور التالي بآلية ما، تعمل مستقلة عن الاختلافات الثقافية أو العقائد، فالأنموذج المطور في الغرب هو واقع تاريخي يظهر ثانية، في ظل المجتمعات المحدثة، في جميع قارات العالم، بغض النظر عن الاختلاف في العرق واللون، وهذه الرؤية تم تجاوزها منذ الستينات، وغدا النظر إلى شروط التنمية لكل بلد يستند إلى ثقافته ومقوماته الذاتية، وليس بالضرورة أن يتبع مشروع النهضة في أي بلد نفس مراحل النهضة الأوروبية.

- النهضة والميلاد أو البعث

يرى الجابري أن معنى النهضة في الخطاب النهضوي كان يعني وما يزال الطموح إلى القيام والنهوض والحركة، بدلاً من لفظ «بعث» و«انبعاث» الذي هو أقرب كثيراً إلى المعنى الأوروبي، ولكنه يعود ليشير إلى أن شعار النهضة كان ولا يزال يضم كجزء من دلالته معنى (الانبعاث) والولادة الجديدة، ويتجه الخيال العربي إلى المستقبل وليس إلى الماضي، كما هو الحال في كلمة رينيسانس الأوروبية. ومن هذه الزاوية يريد الكاتب أن تتطابق التجربة العربية مع التجربة الغربية من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن اتكاء الجابري على الدلالات المعجمية لمعنى النهضة، ليس دليلاً على مصداقيتها الواقعية، لأن كتابات النهضويين كما يعترف هو نفسه، تشتمل على معنى البعث والولادة الجديدة، ويكفي أن نشير إلى أن حزباً قومياً منذ الأربعينيات كان له تأثيره وحضوره في الوطن العربي يحمل اسم البعث العربي.

- السياسة والدين

يأخذ الجابري على السلفيين استراتيجيتهم في توظيف الدين في السياسة بقوله عنها: «وهي كثيراً ما تكون - وإن أفادت أحياناً من التعبئة السريعة العامة في ظروف الأزمات - ولكن النتائج سلبية تماماً» (المشروع النهضوي: 75).

هل تعتمد رؤية الجابري للعلاقة بين السياسة والدين على الاتجاه السياسي الذي أسماه السلفية الجديدة المغربية؟ ومرة أخرى يعود الجابري للمركزية المغربية، إذا جاز لنا استخدام هذا المصطلح، بديلاً للشوفينية المغربية، علما بأنه لا يجوز مقارنة السلفية المغربية التي ظهرت في منتصف القرن العشرين بسلفية المشرق التي اعتمدها وظهرت في نهاية القرن التاسع عشر أو العقد الأول من القرن العشرين، ممثلة بالأفغاني ومحمد عبده، بل يمكن مقارنة أطروحات الفاسي مثلاً بأطروحات عبد الرحمن البزاز الذي عاصره وسبقه في الطرح وتكاد تتشابه آراؤهما.

ويمكن مقارنة السلفية الجديدة المغربية بالسلفية المشرقية أو الرؤى الأخرى القومية، أو الليبرالية المشرقية التي عايشتها، وخصوصاً أنه يرى «أن نتيجة السلفية الوطنية المغربية أن المغرب اليوم لا يعاني ما تعاني منه أقطار عربية أخرى من تمزق داخلي وصراع دموي وتيه أيديولوجي وطائفي وعشائري» ويكفي أن نشير إلى ما يجري في الجزائر وقضية الصحراء المغربية التي ما زالت معلقة لتجعل موضوعة السلفية الوطنية المغربية موضع تساؤل، لا أن تكون برنامجاً للعمل، وأفقاً للتفكير في المستقبل أيضاً، ليس في المغرب العربي وحسب، بل وفي مجموع الوطن العربي والعالم الإسلامي كما يقترح.

- القومية وعنصر الثقافة والتراث

يعترف الجابري بأن اللغة العربية مكون أساسي للثقافة العربية من حيث هي أداة معرفة وحاملة تصور

للعالم وليس للعقيدة، ,لكنه يأخذ على القوميين، الذين يحددون أركان القومية باللغة والتاريخ، أنهم أهملوا الثقافة مثل ساطع الحصري، مع أن رؤيته للغة كمكون أساسي للثقافة العربية لا تكاد تختلف عن رؤية الجابري، وفي كتابات عديدة له يؤكد أهمية الثقافة كعنصر من عناصر أركان القومية، ويمكن الإشارة فقط إلى بعض الأسماء المنتمية إلى ساحة عربية واحدة جعلت التراث الثقافي المشترك عنصراً أساسياً فيها مثل:

ﷺعيسى السفري 1936 ﷺ وأحمد كمال ﷺأسس النهوض القومي 1939ﷺ وﷺدرويش المقدادي 1940ﷺ

والدكتور يوسف هيكل ﷺنحو الوحدة العربية 1943ﷺ الذي اعتبر أن العرب أمة واحدة تجمعها اللغة والثقافة والميراث الثقافي والمصالح المشتركة والرغبة في تكوين وحدة سياسية، واعتبر أن التاريخ المشترك دمج شعوبهم ووحد روحهم وثقافاتهم وعاداتهم وصهر آمالهم وكون ميراثهم من الذكريات والمعرفة، وهذا الميراث هو عماد الأمة العربية إن لم نقل: قوامها وكيانها، ويربط بين العروبة والإسلام ربطاً وثيقاً ويعتبر الإسلام ميراث العرب جميعاً مسلمين ومسيحيين، ويؤكد مصالحهم المشتركة التي من شأنها، إذ لا زالت التجربة وتكونت الوحدة، إن توفر لهم الرخاء والرفاهية. والشعب العربي يشمل ﷺالشعوب القاطنة في الوطن العربي من أقاصي العراق حتى أقاصي مراكش، وهي في واقع الحال شعب واحد، شعب عربي لغة وثقافة وأن الفروق بين أجزاء الشعب الواحد فروق سطحية، تنحصر في اختلاف اللهجات العامة وعدد قليل من المصطلحات والتعبيرات الإقليميةﷺ.

إن قول الجابري: ﷺإن خطاب الحصري وغيره من القوميين العرب هو فقر تراثيﷺ ليس له ما يبرره إلا الانتقائية والصمت أو عدم الاطلاع على مجمل ما كتبه القوميون.

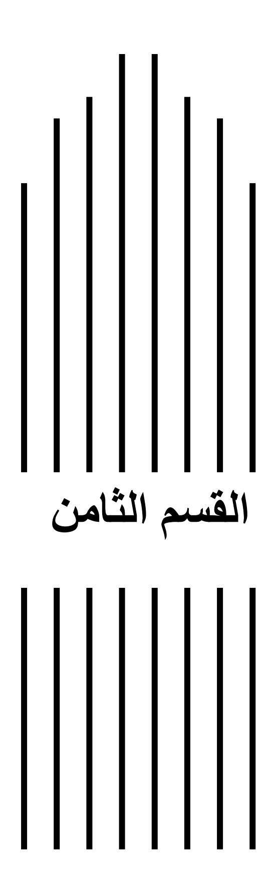
لقد كتب عبد الله الريماوي ﷺالبيان القومي الثوري 1966ﷺ الذي يعتبر الإنسان كائناً حياً ,عقلاً منتجاً ذا قلب وخيال وصاحب إرادة تراثياً وحضارياً واجتماعياً، وهو يطالب بعدم الفصل بين العقلية والروحية كوجهين متلازمين متفاعلين لظاهرة واحدة، إذ يقول: ﷺإن الحياة العقلية والروحية في طبيعتها هي ظاهرة فريدة فذة في مجتمعه يتفاعل مع الظاهرة الشاملةﷺ ويقول أيضاً: ﷺأمتنا العربية تستند إلى تراث حضاري إنساني تليد ومجيد . . . ويكفي الأمة العربية شرفاً تراثياً حضارياً روحياً أن تكون الأمة التي أنجبت نبي التوحيد ورسول كرامة الإنسان، وأن تكون كذلك الأمة التي حملت هذه الرسالة إلى الأمة الإسلامية جميعاًﷺ.

- القومية وعنصر المكان

حينما تحدث الجابري عن علاقة القومية بالمكان اعتمد منهجاً انتقائياً، إذ ركز بعض الكتاب مثل ميشيل عفلق وساطع الحصري اللذان جسّدا الفكرة القومية، ونسي كتاباً آخرين مثل عبد الرحمن البزاز وعصمت سيف الدولة وعبد الله الريماوي، وغيرهم في المشرق العربي ممن كتبوا انطلاقاً من رؤية اعتبر أنها غير موجودة في الفكر العربي ولست أدري كيف قطع الدكتور الجابري بأن المشروع النهضوي العربي بشر بالوحدة وكان المكان غائباً كمحدد للوعي، وأن الفكرة القومية العربية قد ألغت المكان لأن المكان حدود جغرافية وهي ضد هذه الحدود، وأن الأمة العربية كانت وما زالت تتحدد باللغة والتاريخ والإيمان والحب وليس برقعة من الأرض ذات حدود، ويكفي أن أشير إلى أن الريماوي في الجزء الثاني من كتابه (البيان القومي الثوري ص453) يعرف الأمة العربية بأنها جماعة من البشر مستقرة في وطنها الكبير، ويحدد مساحتها بالكيلومترات وبحدود جغرافية محددة تماماً شمالاً وشرقاً وجنوباً وغرباً حتى المحيط الأطلسي، بل نجد في مطلع القرن العشرين، كاتباً مثل خليل السكاكيني يكتب عام 1914 مشيراً إلى خطورة الصهيونية التي ستحتل قلب الأمة العربية ﷺلأن فلسطين هي الحلقة التي تربط جزيرة العرب بمصر وإفريقيا فإذا احتلها اليهود حالوا دون اتصال الأمة العربية بل قسموها إلى قسمين لا صلة بينهماﷺ ويكتب عيسى السفري عام 1936 مقترحاً طرق الوحدة العربية لتكون على مراحل، بحيث تشمل بداية تحالف العراق ومصر ونجد واليمن ثم توحيد الأقطار السورية، كمرحلة ثانية، ثم الأقطار المغربية التي تناضل من أجل حريتها كمرحلة ثالثة.

- كلمة أخيرة

إن ما قدمه الجابري مشروع ضخم لا يقلل من أهميته اعتراض جانبي هنا ونقطة استيضاح هناك، كما أن ما قدمه إنما هو رؤية نقدية وصفية تأسيسية لمشروع النهضة العربية، وليس من شك في أن جهد فرد بمثل رؤيته النقدية التحليلية وآرائه الجريئة تجعل من عمله متميزاً في الساحة الثقافية العربية، لقد كان مشروعه في نقد العقل العربي وأطروحاته الأخرى نخبوياً، وقد آن الأوان كي يقدم الجابري مشروعاً تبشيرياً للنهضة العربية قد يصل إلى الجماهير العربية.



القسم الثامن

في العولمة والحداثة

عشرة آراء في العولمة

1-العولمة التعريف والمفهوم

(د. عزّت السَّيِّد أ حمد)

(د. عزّت السَّيِّد أ حمد: انهيار مزاعم العولمة :قراءة في تواصل الحضارات وصراعها من منشورات اتحاد الكتاب العرب دمشق ـ عام 2000م) ص-ص10-16

فرقٌ كبيرٌ بين أن يحار المرءُ في كيفيَّة الوصول إلى مدخلٍ لكلامه عن مشكلةٍ أو أمرٍ ما، وبين أن يكون منبعُ الحيرة كثرةُ المداخل. وموضوع العولمة أحد هذه الموضوعات الّتي تثيرُ في النّفس هذا النّوع الأخير من الحيرة؛ حيرة المداخل الكثيرة الّتي يفرضُ كلٌّ منها إيقاعه وأهمِّيَّته؛ فهل نبدأ من مدى مصداقيَّة هذا الاصطلاح ؟ أم من ضرورة ظهوره ؟ أم من مبرِّراته ودواعيه، ومن ثمَّ هل العولمة عَرَضٌ أم جوهرٌ أم ظاهرة ؟ أم ترانا نستهلُّ بجذوره، وهي بحدِّ ذاتها إشكاليَّةٌ قد تستعصي على الحلِّ لشديدِ تباينُ وجهات النّظر فيها، وانشعاب الآراء المفسِّرة لذلك.

سنترُكُ ذلك كلّه ونبدأ بالدّلالة اللغويَّة بوصف اللغة مفتاح الفهم على عمومه، والرّصيد الدّلاليَّ لأيِّ مفردةٍ؛ أكانت اصطلاحاً أم مفهوماً، ومهما كان الميدان الّذي تدور في فلكه. فما العولمة ؟

العولمة، لغةً، ومثلها القوننة والرّودنة والحوقلة والقوقعة والهوجلة، على وزن فوعلة؛ من المصادرالقياسيَّة في اللغة العربيَّة، وبالتالي فهي مصطلحٌ سليمٌ من النّحت والتركيب. والمصادر في اللغة العربيَّة، وفي كثيرٍ من اللغات غيرها، تختصُّ دون سواها من المفردات باتّساع اتجاهاتها الدّلاليَّة من حيث إمكان اتّجاهها أكثر من وجهةٍ، وربَّما في الآن أو السِّياق المستخدمِ ذاته؛ فهي قد تنوب مناب الفعل فيكون معناها أداء الفعل الّذي مادَّتهُ الجذر اللغويُّ الّذي هو العالم هنا. وبذلك يكون معنى العولمة: جعل الشّيء مادَّةِ العولمةِ عالميًّا أو على مستوى

العالم. وقد يكون المصدر مفعولاً مطلقاً فيكون بذلك مؤكّداً لفعله ...والمصدر في الأصل: اسمٌ دالٌ على حَدَثٍ جارٍ على فعله.

وأيّاً كان الأمرُ فإنَ الدّلالة اللغويّة للعولمة لن تنأى عن كون الجذر والمصدر منه، وهي الإشارةُ إلى إسباغ صفة العالميّة على موضوعٍ ما هو موضوع فعل العولمة. وبهذا المعنى تماماً قدّمتها موسوعة الإدارة والأعمال على أنّها «عمليّة زيادة الالتحام في الحضارة العالميّة». ولذلك عينه تعدّدت الألفاظ الدّالّة على العولمة أو الحالة محلّها مثل: الكوننة، والكونيّة، والعالم القريّة ....

والعولمة، بوصفها اصطلاحاً، لصيقةُ النّشأةِ بالجانب أو النّشاط الاقتصاديّ، بل لقد «استخدمَ هذا المصطلحُ أساساً لوصف بعض الأوجه الرّئيسة للتّحوُّل الحديث في النّشاط الاقتصادي العالمي». وجلُّ الّذين تحدّثوا فيها لم يكونوا ليجدوا لها ميداناً آخر غير هذا الميدان. ولكنَّ هذا الاصطلاح، كمعظم غيره من الاصطلاحات يولدُ رخواً، هشَّ البنية، ليس له إلاَّ مهده، حتّى إذا شبَّ ونما كَبُرَ على مهده وقرع كثيراً من الأبواب، ودخل كثيراً من السّاحات.

انطلاقاً من ذلك لا عجب في ألاَّ يبتعد الاقتصاد عن مجمل تعريفات العولمة، فهي تشمل عند الجابري «مجال المال والتّسويق والاتصال، كما أنّها من إفرازات المعلوماتيّة». ويقدّمها مصطفى حمدي على أنّها «حرُيّةُ حركة السّلع والخدمات والأيدي العاملة ورأس المال والمعلومات عبر الحدود الوطنيّة والإقليميّة». حتّى ألفين توفلر ـ Alvin Toffler الّذي انفرد بمصلح خاصٍّ به للدّلالة على العولمة هو: الموجة الثالثة فإنّه جعل من أهمّ سمات هذه الموجة « المعرفة الّتي تعمل على توفير الوقت والمكان؛ سواء في أماكن التّخزين أو وسائل النّقل، وفي سرعة التّوزيع، والاتصال بين المنتج والمستهلك». وموسوعة الإدارة والأعمال الّتي عرّفتها بأنّها «عمليّة زيادة الالتحام في الحضارة العالميّة» لم تجد تفسيراً لهذا الالتحام إلاَّ في زيادة الاعتماد الاقتصاديّ المتبادل بين الدُول واضمحلال دور المركزيّة الاقتصاديّة.

ولكنَ حرّيّة الحركة الاقتصاديّة هذه ليست بالأمر الجديد أو المستحدث فهي محور أهداف منظّمة التّجارة العالميّة الموسومة بـ الجات ـGATT وهي بدورها «مرتبطةٌ بوثيق الصّلات وأوشجها مع الجذر الفلسفي للمدرستين: التّجاريّةـ؛ الّتي ظهرت مع بداية القرن الخامس عشر، واهتمّت بكيفيّة رفع الفائض في الميزان التّجاريّ. والطّبيعيّة ـ؛ الّتي ظهرت في فرنسا في منتصف القرن الثامن عشر، وأكّدت على ترك النّشاط الاقتصاديّ حرًا من كلّ قيد وتدخُّل». على أنّه لا يمكننا إغفال أنّه «عندما باشرت الجات عملها فإنّها جعلت البيئة التّجاريّة أكثر انفتاحاً؛ لقد أحدثت ثورةً في أجور الشّحن من خلال الحاويات ـ Containers، والتّقنيات الجديدة الّتي جعلت الاقتصاديّات ممكنة على قواعد جغرافيّة أكثر اتّساعاً». ولذلك كان من الحقّ بمكان أنّ «موجة الحماية إلى جانب الحربين العالميتين وبطئ النّقل البحري والاتّصالات سبباً في تأخير بدء موجة العولمة إلى السّتينات.

الحقُّ أنّ حرّيّة الحركة الاقتصاديّة؛ الرّساميل والسّلع والعمالة ... ليست هي كلُّ المبتغى الّذي تشرئب إليه العولمة، ولذلك ذهب سمير أمين في مطلع كتابه: ((إمبراطوريّة الفوضى)) إلى أنّ العولمة مجرّد تكثيفٍ للعلاقات الرّأسماليّة، إذ إنّها «احتازت عتبةً جديدةً، خلال السّنوات الأربعين المنصرمة، بكثافة المبادلات والمواصلات المتنوّعة وبالقدرة الشّاملة لوسائل التّدمير». ولكنّه تكثيفٌ نوعيٌّ يضعُ أمامه وفي اعتباره أنّ النّظم الاقتصاديّة التّقليديّة؛ نظم الإنتاج والتّسويق والتّوظيف ... لم تعد تفي بغرض المرحلة القادمة، وانطلاقاً من هذا المعنى يذهب إلى أنّه «يتوالد اليوم عهدٌ جديدٌ هو عهد السُوق ـ Market الذي سيغدو محاولة جديدة لتوحيد العالم؛ أي العولمة». ومن هنا كان تعريف صادق جلال العظم للعولمة بأنّها « إعادةُ صياغة مجتمع الأطراف وتشكيلها على صيغة المركز؛ بمعنى نقل الثقل من المركز إلى جميع الأطراف في مسألة التبادل

والتوزيع». ومن هذه الوجهة يصحُّ قول جورج طرابيشي بـأنَّ العولـة هـي « الظَّاهرة التاريخيَّة لنهايـة القـرن العشرين أو لبداية القرن الواحد والعشرين، مثلما كانت القوميَّة في الاقتصاد والسِّياسـة الثقافـة هـي الظَّاهرة لنهاية القرن التّاسع عشر وبداية القرن العشرين». وبهذا المعنى تقريباً ذهب علي حرب إلى أنَّ العولمة: «ليست شيئاً بسيطاً يمكن تعيينه ووصفه بدقَّة، بقدر مـا هـي جملـة عمليَّات تاريخيَّة متداخلـة تتجسَّد في تحريـك المعلومات والأفكار والأموال والأشياء، وحتـى الأشخاص، بصورة لا سابق لها مـن السُّهولة والآنيَّـة والشُّموليَّة والدَّيمومة. إنَّها قفزة حضاريَّة تتمثلُ في تعميم التبادلات الاقتصاديَّة والاجتماعيَّة والثقافيَّة، على نحوٍ يجعل العالم سوقاً للتبادل أو مجالاً للتداول أو أفقاً للتواصل». وليرى من ثم ـ من خلال هذا المعنى للعولمة ـ أنّنـا «نجـد أنفسنا اليوم إزاء حدث كونيٍّ ندخل معه في العصر الكوكبيِّ بآفاقه ومجالاته، بثوراته وتحولاته. وهـذا العصـر تختصـره أربعـة عنـاوين كـبرى لفتوحـات وابتكـارات وقـدرات وتكـتُّلات تـؤثر في حيـاة البشـر وتهـيمن علـى مقدَّراتهم ومصائرهم هي: الاقتصاد الإلكتروني، والمجتمع الإعلامي، والمجال التلفزيوني أو البصـري، والفضـاء السبراني الذي يعني القدرة على السَّمع والرُّؤية و اللمس والمراقبة والتحكُّم من على بُعد». وبهذا المعنى الأخـير كان قد ذهب برهان غليون إلى أنَّ العولمة «حركيَّة ـ Dynamics جديدة تبرز داخل دائـرة العلاقـات الدُّوليَّـة من خلال تحقيق درجة عالية من الكثافة والسُّرعة في عمليَّة انتشار المعلومـات والمكتسـبات التقنيَّـة والعلميَّـة للحضارة».

وبهـذا المعنـى نسـتطيع الآن فهـم توجُّهـات كينشـي أومـاي ـ Kenichi Ohmae رئـيس مـاك كينــزي ـ Kinsey Mc في طوكيو المسمَّى في الغرب بنبيِّ العولمة الَّذي ألَّف كتاب «ثالوث القوَّة» عـام 1985م وبـيَّن فيـه أنَّه يجبُ على الشّركات «أن تبـتني وجودها في منـاطق التّجارة الرَّئيسـة في العـالم وهـي: أوربـا وشمـال أمـريكـا واليابان، والمجازفة هي أن تسير الشَّركات عكس هـذا التّـيَّار». ويعـود في عـام 1990م ليؤكِّـد نظريَّتـه هـذه في كتابه «عالم بلا حدود ـ Borderless World» ويقدِّم أنموذجـاً حيًّا كمفتـاحٍ لرسـالته «مـن خـلال النَّجـاح العالمي الياباني لشركة هوندا ـ Honda الَّتي عاملت كلَّ زبائنها؛ سواء وراء البحار أو المحلّيين بالأهميَّة نفسها، والفعاليَّة ذاتها».

والحقُّ أنَّ فكرة عنـوان كتـاب أومـاي «عـالم بـلا حـدود» هـي الـتي استطاعت أن تفـرض ذاتهـا أخـيراً علـى جـلِّ المفكِّرين الذين استلهموا منها أهمَّ تعريف معبِّرٍ وبليغ وكثيف للعولمة الـتي أصبحت تعـني مـن غـير مـا جـدل « نهايـة الجغرافيـة ». ولا غـرو في ذلـك إذ إنَّ هـذا الاصطلاح: نهايـة الجغرافيـة، قـادر علـى احتـواء مختلـف التّعريفات السَّابقة للعولـة، فنهايـة الجغرافيـة هـي العـالم بـلا حـدود، هـي انعـدام كـلِّ الحـواجز؛ الاقتصـاديَّة والسِّياسيَّة والعرقيَّة والثقافيَّة والعلميَّة والمعرفيَّة ... والجغرافيَّة.

ولكنَّ السُّؤال الذي يطرح ذاته بجدارة تامَّةٍ هو: ما مدى مصداقيَّة كلِّ هـذه التّعريفـات؟ ومـن ثـمَّ إلام تشـير ؟ أهي تعبِّر عن واقع أم عن متطلَّبات ؟

لا بدَّ من الإشارة هنا إلى أنَّ كلَّ التّعريفات مرتبطة بجذور عقائديَّة وتعبِّـر عـن منـاخـات منفعيَّـة تفـوح منهـا رائحة هـذه العقائـديَّات المنبثقـة منهـا بمعنـى مـن المعـاني ذلـك أنَّ الجغرافيـا لم تنتـه والتـاريخ لم ينتـه ولـن ينتهي، وبذلك فإنَّ هذه التّعريفات لا تعبِّر عن واقع أبداً وإنَّما تعبِّر عن مطالب ومتطلَّبات وتحقُّق ذلـك علـى أرض الواقع مرتهن بجملة معقَّدة من الشُّروط والمعايير والمقـاييس والظُّـروف لا يوجـد مـا يحـول دون تحقُّقهـا عقليًّا ولكنَّ منطقيَّة الواقع من جهة وراهنيَّته من جهة ثانية لن تحتمل ذلك أبداً بالمعاني المـرادة مـن العولمـة والمطروحة فيها. وانطلاقاً من مثل هذا الأساس ذهب محمد عابـد الجـابري إلى تأكيـد أنَّ العولمـة ليسـت مجـرَّد آليَّة من آليَّات التّطوُّر الرَّأسمالي، بل هي أيضاً، وبالدَّرجـة الأولى، [عقائديَّـة] تعكس إرادة الهيمنـة علـى العـالم، والعولمة التي يجري الحديث عليها الآن نظام أو نسق ذو أبعاد تتجاوز دائرة الاقتصاد. إنَّها نظامٌ عـالميٌّ، أو يـراد

لها أن تكون كذلك، يشمل مجال المال والتسويق والمبادلات والاتصال الخ ... كما يشمل أيضاً مجال السِّياسة والفكر و[العقائديَّة] ... فالعولمة إلى جانب أنَّها تعكس مظهراً أساسيًّا من مظاهر التَّطوُّر الحضاري الذي يشهده عصرنا، هي أيضاً [عقائديَّة] تعبِّرُ بصورة مباشرة عن إرادة الهيمنة على العالم وأمركته. وقد حددت الولايات المتّحدة خصوصاً والعالم الغربي على العموم، الوسائل التي ستقوم من خلالها بتحقيق أغراضها في ذلك، ومن أهمها الضَّغط بالاقتصاد والإعلام لتفتيت القوميَّات الجامحة وخلخلة التّوازنات الدولية بما يخدم مصالحها والتركيز على الحرب النَّفسيَّة من خلال الغزو الثّقافي والإعلامي والتّقاني لكسر أطواق الحدود القوميَّة وفتحها أمام الصَّولة الغربيَّة عموماً والأمريكيَّة خصوصاً.

2-تأثير العولمة (أنطوني جيدنز) :

إن العولمة تؤثر أيضاً على الحياة اليومية للإنسان العادي بالطريقة نفسها التي تؤثر فيها على الأحداث العالمية . لهذا السبب يحتوي هذا الكتاب على فصل يتضمن الحديث عن الجنس والزواج والعائلة . تطالب النساء في العديد من مناطق العالم بالاستقلالية أكثر بكثير مما كان لديهن في الماضي ، ويدخلن في مجالات العمل بأعداد متزايدة ، وهذه أمور مساوية في أهميتها للأحداث الجارية في مجال الأسواق العالمية ؛ لإنها تساهم في تفاقم التوتر والضيق بشأن الثقافة وطرق الحياة التقليدية في العديد من بقاع العالم . كما أن العائلة التقليدية مهددة ، فهي في تغير وسوف يستمر تغيرها هذا باطراد . كذلك فإنّ تغيرات أخرى ، مثل تلك التغيرات المتعلقة بالدين ، هي الأخرى تعاني من تغيرات نوعية ، فالأصولية fundamentalism تنشأ عادة من عالم ذي تقاليد مهددة بالضياع .
(أنطوني جيدنز ترجمة : عباس خضير و حسن ناظم عالم جامح كيف تعيد العولمة تشكيل حياتنا المركز الثقافي العربيص 20 ، 21)
العولمة إذن مزيج من التغيرات التي تسير باتجاهات متضادة ، وليست تغيراً واحداً . ومعظم الناس يرون العولمة مجرد نقل السلطة من المجتمعات المحلية والدولة إلى الساحة العالمية ، وهو في الحقيقة أحد عواقبها .
حقاً إن الدول تفقد في نظام العولمة بعض السلطة السياسية التي كانت لديها ، ولكنّ للعولمة عواقب أخرى أخرى تتعلق بردود الفعل والمطالبة بالاستقلال المحلي . يصف عالم الاجتماع الأمريكي دانيال بيل هذه الظاهرة ببراعة ، إذ يقول إنّ الدولة لا تكون من الصغر بحيث تفقد الكفاءة لحل المشكلات الكبرى ، وإنما تكون أيضاً من الكبر بحيث تفقد القدرة على حل المشكلات الصغيرة .(أنطوني جيدنز ترجمة : عباس خضير و حسن ناظم عالم جامح كيف تعيد العولمة تشكيل حياتنا المركز الثقافي العربيص 32 ،33)
تشكّل العولمة سبباً لإحياء الهوية المحلية في الكثير من أرجاء العالم . وإذا سالنا عن سبب مطالبة الاسكتلنديين بمزيد من الاستقلال عن المملكة المتحدة ، أو عن سبب ظهور حركة انفصالية في مقاطعة كيبيك (الكندية) ، فإننا لن نجد الجواب في تاريخهما الحضاري فقط . إنّ الحركات القومية المحلية تظهر استجابة للنزوع نحو العولمة ، إذ تتضاءل سيطرة الدولة,(أنطوني جيدنز ترجمة : عباس خضير و حسن ناظم عالم جامح كيف تعيد العولمة تشكيل حياتنا المركز الثقافي العربيص 33)
لا يمكننا هنا أن نخرج الإعلام من المعادلة . فالإعلام ، وخصوصاً التلفاز ، يرتبط بعلاقة مزدوجة مع الديمقراطية ، وظهور مجتمع الإعلام العالمي هو قوة ديمقراطية قوية كما أسلفت. من جهة أخرى ، يحاول التفاز ، وبقية أجهزة الإعلام ، أن يدمر مجال الحوار العام الذي ساهم في خلقه من خلال الإطالة المملة للبث ، وكذلك من خلال إحالة الأمور السياسية إلى مسألة شخصية بالنسبة للمشاهد . وفضلاً عن ذلك ، أدى ظهور شركات الإعلام العالمية إلى إعطاء سلطة عظيمة لرجال الأعمال الذين لم ينتخبهم أحد . (أنطوني جيدنز

ترجمة : عباس خضير و حسن ناظم عالم جامح كيف تعيد العولمة تشكيل حياتنا المركز الثقافي العربيص 116)

إن ماهية العولمة وأمر حداثتها وقدمها موضوع يدور حوله جدل عنيف ، وهذا ما سأناقشه في الفصل الأول ؛ لأنّ الكثير من الأمور الأخرى تعتمد عليه . ومع ذلك فإن الحقائق واضحة جداً ، فالعولمة الآن تعيد تركيب الأنماط التي نعيش بموجبها . إن العولمة تدار من الغرب وتحمل بصمات القدرة الاقتصادية والسياسية الأمريكية ، كما أنها تقترن بعدم المساواة الشديدة فيما يتعلق بالعواقب . ولكنها لا تغني سيطرة الغرب على بقية العالم وحسب ، وإنما يمتد تأثيرها إلى الولايات المتحدة نفسها ، كما يمتد إلى بقية الدول .(أنطوني جيدنز ترجمة : عباس خضير و حسن ناظم عالم جامح كيف تعيد العولمة تشكيل حياتنا المركز الثقافي العربيص 20 ، 21)

أنطوني جيدنز ترجمة : عباس خضير و حسن ناظم عالم جامح كيف تعيد العولمة تشكيل حياتنا المركز الثقافي العربي

3- مميزات العولمة (د.نجاح كاظم)

د.نجاح كاظم العرب وعصر العولمة / المعلومات : البعد الخامس لبنان / المركز الثقافي العربي
ومن الصعب تعريف العولمة بدقة إلا أنها عموماً ، عبارة عن ظاهرة تتداخل فيها أمور الاقتصاد والسياسة والثقافة والاجتماع والسلوك ويكون الانتماء فيه للعالم عبر الحدود الوطنية، وتعني خصوصاً استخدام التكنولوجيا الحديثة المتمثلة بالمعلومات والمعرفة المكثفة في المنافسة الاقتصادية والمالية في سوق عالمية واحدة . وتتم المنافسة من قبل كيانات ضخمة فاعلة (أو شركات متعددة الجنسية Multinational Corporations) تعمل على أطر عمودية أي قارية أو عالمية الأبعاد .

ومصطلح العولمة كأقرب ترجمة عربية للكلمة الإنجليزية (Globalization) والفرنسية (Mondialization) . وهذه الظاهرة عبارة عن انتشار الممارسات أو الأساليب المحلية إلى مواقع جديدة وبعيدة عن منابعها الأولية . وبدأت ظاهرة العولمة في الانتشار في الحالة الأولى من الغرب إلى الشرق ثم في الحالة الثانية من الشرق إلى الغرب . وتعبّر الحالتان عن عملية واحدة متمثلة في انتشار ممارسات معينة وترسخها بعمق في ثقافات أو بيئات مختلفة تماماً . وتشمل هذه العملية سلوكيات وعادات وأفكاراً وبضائع وخدمات وعملات لا تخضع لقواعد أو قوانين أو أسواق محلية ضيقة وصغيرة الأفق . (د.نجاح كاظم العرب وعصر العولمة / المعلومات : البعد الخامس لبنان / المركز الثقافي العربيص 126 ،127)

ومن الصعوبة قياس عملية العولمة ، إلا أنها ملموسة من خلال التغير في أمور كثيرة وعلى عدة مستويات ، حيث تتورط العولمة في تغيير التركيبات البنوية المالية من خلال خلق نظام الاعتماد (Credit) لتمويل الإنتاج والتجارة في البضائع والخدمات . وكان معظم الاعتماد يتم داخل الدول ، أو بين الدول ، بينما الآن يحدث في الأسواق العالمية الصغيرة ومن قبل نظام إلكتروني . ولا تعتبر البنوك المحلية كيانات مستقلة بذاتها كما كانت في السابق وإنما جزء من نظام واسع مما يجعلها حساسة ، بل سريعة التأثر بهبوط وارتفاع معدلات النظام الإلكتروني الواحد .

وعلى مستوى آخر ، فإن الدولة كانت دائماً تمثل وحدة متكاملة ومركز الاهتمام في النظام العالمي إلا أن التغيرات التي جلبتها العولمة جعلت من لاعبين آخرين يشاركون الدولة سلطتها كالأسواق والشركات وقوى التغيير الأخرى مثل التكنولوجيا والميديا . وتحدث العولمة ، على مستوى ثالث ، تغيرات في الأفكار والثقافات والتصورات وغيرها. ويعتقد بعض المراقبين أن ثورة المعلومات وهبوط أسعار كلفة الاتصالات العالمية ستؤدي

إلى تقليص الاختلافات الثقافية والحساسيات المصاحبة لتباين الأفكار والتصورات . (د.نجـاح كـاظم العرب وعصر العولمة / المعلومات : البعد الخامس لبنان / المركز الثقافي العربيص 127 ،128)

وتعتبر قنوات العولمـة والمتمثلـة بالميـديا والاتصالات الإلكترونيـة واحـداً مـن التحـديات البالغـة الأهميـة الـتي تواجه البشرية في عصر اليوم . ويجب على هذه القنوات التأقلم ، لا المقاومة ، للتغيرات الكبيرة والـتي تخلـق في نهاية المطاف خاسرين ورابحين . وتجعل خطوات التغير السريعة ، بفعل قوى العولمة ، عناصر المجازفة أكبر من الفرص المتاحة .وتفرز عملية انتقال مؤلمة وكبيرة ، وتجعل المواطن يتـأرجح في الـولاء بـين المحليـة والعالميـة ، ويحنّ للعملة المحلية بالرغم من تفضيله للعملة العالميـة ، ويـراوح في أحاسيسـه بـين مشـاعر الحـنين لقوميـة الماضي من جانب والاستعداد لمستقبل العولمة من جانب آخر .

(د.نجـاح كـاظم العـرب وعصـر العولـمة / المعلومـات : البعـد الخـامس لبنـان / المركـز الثقـافي العربـي ص 127 ،128)

مميزات العولمة

يبدو أن الميزة الرئيسية لظاهرة العولمة هي التحول من الممارسات والمعايير والقواعد المحلية من فنائها الضيق وانتقالها إلى فناء أوسع . ولذا فإن مصطلح العولمة يدل ضمناً على التغير كعمليـة داخليـة ومسـتمرة .وهـذا مـا يميز ظاهرة العولمة كعملية فاعلة بدلاً من حالة سائدة أو سمعة غالبة .

كما وتكشف هذه الظاهرة عن تطور سلسلة من عمليات التغير في العقل والسلوك معروفة في الممارسـة اليوميـة في تحقيق الأهداف المرسومة للمنظمات والتركيبات البنوية . والميزة الأخرى لعملية العولمـة أنهـا لا تقـف عنـد حد أو تمنع من قبل حاجز أو قانون . وتكون هذه العملية من قوى فاعلة متمثلة في أفراد ومجاميع ومؤسسات عاملة بأشكال أو صيغ متشابهة من الممارسات والسلوك وبشكل شامل ومترابـط . ومـا التطـورات التكنولوجيـا والاقتصادية والاجتماعية والسياسية المساهمة على انتشار الممارسات وتوسع المصالح عـبر الحـدود الوطنيـة إلا مظاهر لعمليـة العولمـة وتطوراتهـا . وهـذا مـا يعطـي للعولمـة ديناميكيـة الحركـة والانتشـار وتخطـي الحـدود الوطنية والتفاعل مع سلسلة التغيرات التي تذيب الحدود والهوية . وفي المقابل هنـاك مقاومـة لهـذه الـتغيرات ، وهذا ما تسعى له المحلية في محاولة لعكس عملية العولمة وزيادة حدة الالتصاق ، تحت الضـغط ، بـرقعـة الأرض أو الفناء الضيق . وهذا ما يجعل المحلية تتسم بالتكثف والانسحاب إلى الداخل وكبح الـتغير والحركـة وسـيطرة العواطف والمشاعر على المنطق . وتعمل حركة المحلية ضد تيار العولمة وتخلق التشتت أو التجزئة والتي تعتمد درجتها على قوة الشد والربط بين قوى التكامل العالمية من جانب وقوى التجزئة المحلية من جانب آخر .

وتوفر المحلية الاستقرار في العمل والاعتقاد وغيرهما . بينما تعني العولمة تهديداً لأساليب العمل والمعتقد وهو نهديد مبتي على نوع من الصحة كنتيجة طبيعية لظاهرة العولمة في الحركة والتغير السريع .

(د.نجـاح كـاظم العـرب وعصـر العولـمة / المعلومـات : البعـد الخـامس لبنـان / المركـز الثقـافي العـربيص 128 ، 129)

عولمة المعلومات والمعرفة

تعتبر المعلومات والأفكار العناصر الرئيسية في التكنولوجيا الحديثة ، وتقوم بدورها بتشكيل إحـدى مقومـات العولمة ، وكما بيّنا ، وتمثل العولمة قوة الدفع الأساسي في سرعة وانتقال المعلومات والأفكار من مكان لآخر .

وتكون الثقافة مركز ثقل هذه التكنولوجيا ، فهي تساهم في تخفيف حدة التنـوع الجعـرافي والصـبغة القوميـة والحدود الوطنية وتحولها اليـوم في عصـر الثقافـة الرقميـة (Digital Culture) إلى أدوات مصـنعة صـغيرة الحجم وجميلة الشكل والحاوية على الصور الآتية والمشاهد السريعة . وأصبحت أفلام هوليوود أو رياضـة كـرة القدم ، على سبيل المثال ، وبفضل التكنولوجيا المتطورة للفيـديو والأقمـار الصـناعية ثقافـة مصـنعة عالميـة ومستهلكة من قبل عموم البشر ، ناهيك عن تميز معظم هـذه الأدوات الثقافيـة المصـنعة بالسـطحية والهـزال.

(د.نجاح كاظم العرب وعصر العولمة / المعلومات : البعد الخامس لبنان / المركز الثقافي العربي ص 157)

وانتقال المعلومات والأفكار من مكان لآخر ليس بالجديد وإنما سرعة وحجم الانتقال في عصر العولمة هو الجديد ، فما كان يستغرق الحياة كلها لإحداث عملية الانتقال ثم التأثير في الحضارات ، فإنه اليوم يتم في عقد من الزمان ، والأهم من ذلك أن المعلومات والأفكار بحجمها الجديد وسرعتها عندما تعبر الحدود ، عبر الأفكار والأشخاص والميديا ، غالباً ما تصطدم مع الواقع المحلي منتجة في النهاية شيئاً جديداً للاثنين أو مزيجاً ثقافياً (Hybridization) . ويساعد هذا التنوع الثقافي الجديد على إغناء الحالة الحضارية في المجتمع ويدفع حركته وتطوره في أجزاء معينة من العالم ، وتخلق في اجزاء أخرى من العالم الأثر السلبي أو التدميري لهذا الالتقاء الثقافي المختلف نتيجة البحث المستمر عن الهوية الجديدة .(د.نجاح كاظم العرب وعصر العولمة / المعلومات : البعد الخامس لبنان / المركز الثقافي العربيص 158)

ينكمش العالم اليوم نتيجة انفتاح أحد اجزائه الواحد على الآخر أو تقارب أطرافه أكثر من أي فترة مضت في تاريخ الإنسان . وقد أدى هذا الأمر إلى بروز ظاهرة يطلق عليها "الثقافة العالمية" . وبدأت تظهر ، وكرد فعل طبيعي لهذه التطورات ، مشكلة البحث عن الهوية الجماعية أو الصورة القومية المصغرة بشكلها الجديد لمجموعات متناحرة ، كانت تعيش في وئام تام . وتذكر مثلاً لا حصراً رواندا وبروندي ، البوسنة وسريلانكا وغيرها . (د.نجاح كاظم العرب وعصر العولمة / المعلومات : البعد الخامس لبنان / المركز الثقافي العربي ص 159)

كان الإفراز الطبيعي لمفاهيم القومية في المجتمع الأوروبي مع فترة الاستعمار وبداية عصر ما أطلق عليه "الإمبريالية" . وقد تميز هذا العصر بدعوة في ظاهرها تحرير الرجل الأبيض للرجل الأصفر أو الأسمر أو الأسود وباطنه الاختلاف والتمايز . وكان رد فعل الإنسان من الألوان الأخرى الشعور بالتمايز عن الرجل الأبيض . وفوق ذلك استخدام التاريخ في تبجيل ماض غير زاخر في بعض أو معظم فتراته . من ذلك شعور اليابانيين بأنهم أبناء حضارة الشمس وأفضليتهم على الأوروبيين وباقي أعضاء الجنس الأصفر. ثم المآسي التي تبعت هذه العنجهية في منشوريا وبلدان جنوب شرق آسيا أو سجناء الحلفاء إبان الحرب الكونية الثانية .

(د.نجاح كاظم العرب وعصر العولمة / المعلومات : البعد الخامس لبنان / المركز الثقافي العربي ص 159)

الثقافة العالمية تتحدى الهوية المحلية:

وكذلك كلام العرب والمسلمين عن دورهم الفعال في بناء الحضارة والتاريخ عندما كان الأوروبيون في عصر الظلام ، وحديث الأفريقيين عن أن القارة السوداء كانت مركزاً للعالم تاريخياً ، ونظرية الأمريكان السود من أن كيلوباترا كانت أفريقية سوداء اللون . وبدأت تختفي القومية أو الهوية بشكلها هذا في العصر الصناعي ، وتحل محلها هوية بديلة تتأقلم مع العصر المعلوماتي . ويصاحب هذه الهويات الجديدة غالباً طرق بديلة للتجمعات تفرز تجمعات حديثة ,

ويتم تحديد معالم هويات الأفراد والتجمعات الجديدة بفرزها عن الطرق القديمة بشكليها الحقيقي أو المتصورة ، وبالتالي صياغة بقاليد جديدة فيها الماضي وفيها المحلي . فالثقافة العالمية تتحدى الهوية المحلية والضعيفة بطبيعتها ولا تترك الوقت الكافي للتهيؤ النفسي لهذا التغيير الكبير . ويصاحب هذه المرحلة انتقالية المؤلمة قلق من مستقبل مجهول . ثم هناك الصراع الدامي أو السلمي كآلية دفاع طبيعية للحفاظ على الوضع الراهن . ((د.نجاح كاظم العرب وعصر العولمة / المعلومات : البعد الخامس لبنان / المركز الثقافي العربي ص - ص159 ،160)

4- العولمة الثقافية وأسئلة الديمقراطية (جان بيير فارنيي)

ومن الطبيعي أن هذا لا يعني بأي حال من الأحوال أن أحد الولوف أو الفرنسيين يمكنه في لحظة معينة أن يفقد لغته أو عوائده في الأكل أو قوائم سلوكه أو ثقافته باختصار ، لينصهر كلياً في كيان اجتماعي ثقافي آخر حسب موازين القوى . واعتقاد كهذا سيكون سخفاً وهذرا. فالواقع أن التقاليد التي تنقل الثقافة عبرها تبصم الإنسان منذ طفولته جسداً وروحاً بكيفية غير قابلة للمحور . (جان بيير فارنيي :عولمة الثقافية وأسئلة الديمقراطية ترجمة : عبد الهادي الأزدي الدار المصرية اللبنانيةص 14)

وتقوم النتيجة الطبيعية لتعيين الهوية الفردية والجماعات في إنتاج غيرية Alterite بالقياس إلى الجماعات ذات الثقافة المختلفة . ويثير الإتصال بين الجماعات ردرد فعل متباينة : مثلنة الغير (= الآخر) جاذبية الدخيل ، والـ ﷺ متوحش الطيب ﷺ ، ولكنه يثير كذلك الاحتقار وعدم الفهم والرفض ، وهو ما يمكن أن يؤدي إلى رهاب الغير Xenophobie (كراهية الغريب) والى الإبادة . (جان بيير فارنيي :عولمة الثقافية وأسئلة الديمقراطية ترجمة : عبد الهادي الأزدي الدار المصرية اللبنانية ص 15)

إن الثقافة والتقاليد وعمليات تعيين الهوية ، بمنحها قوائم السلوك والتمثل لإختياراتنا ، وتقوم بوظيفة البوصلة أو التوجيه (يمكننا أن نقول كذلك وظيفة الوصل أو الوساطة) . ويجب أن نحدد التوجيه بصفته القدرة التي تملكها الثقافة لإقامة علاقات دالة بين عناصر الوسط : أشخاص ومؤسسات وأحداث . (جان بيير فارنيي :عولمة الثقافية وأسئلة الديمقراطية ترجمة : عبد الهادي الأزدي الدار المصرية اللبنانيةص 16)

وبإختصار ، فالثقافة كلية معقدة من المعايير والعادات وقوائم السلوك والتمثل ، اكتسبها الإنسان بصفته عضواً داخل مجتمع . وكل ثقافة هي ثقافة فريدة ومموضعة جفعرافيا واجتماعيا ، وموضوع للتعبير الخطابي داخل لغة معطاة وعامل لتعيين هوية الأفراد والجماعات ولتمييزهم عن الآخرين ، كما أنها عامل لتوجيه الفاعلين في علافاتهم ببعضهم وفي علاقاتهم بمحيطهم ، وتنقل كل ثقافة عبر التقاليد التي يعاد تشكيلها وفق السياق التاريخي.(جان بيير فارنيي :عولمة الثقافية وأسئلة الديمقراطية ترجمة : عبد الهادي الأزدي الدار المصرية اللبنانية ص 19 ، 20)

وتتكون الثقافات من ممارسات ومعتقدات دينية وتربوية وغذائية وفنية ولعبية . وتتعلق كذلك بقواعد تنظيم القرابة والعائلة والتجمعات السياسية ، وتحتل فيها الممارسات والمعتقدات المرتبطة بالجسد والصحة والمرض موقعاً هاماً . ويتطلب نقلها واستيعابها وقتاً كافياً . إنهما يتطلبان وقتاً كثيراً . (جان بيير فارنيي :عولمة الثقافية وأسئلة الديمقراطية ترجمة : عبد الهادي الأزدي الدار المصرية اللبنانيةص 20)

5- العولمة والثقافة(د. جون توملينسون)

.... الحديث عن وجود روابط وثيقة بين الثقافة والإقليم لا يعني الإشارة ضمناً إلى التقوقع أو إلى إغفال التأثير الخارجي المنشأ على اعتبار أنه بصورة أو بأخرى ، من ثوابت التجربة والممارسة الثقافية ، لكن المقصود هنا ، وعلى الرغم من ذلك هو أن هذه كانت تمثل طبقات مختلفة من المجتمع كان فيها بعض ﷺ الانفتاح على العالم ﷺ المتاح لنا ، ولا يعدو أن يكون مجرد احتمال . وقد تجلت ﷺ الناحية المحلية ﷺ بالمعنى الخاص بأهمية البيئات وأنماط المناخ المادية المحلية ، وملامح المنظر الطبيعي والعادات والممارسات ، واللهجات اللغوية ، والثقافة الغذائية ، والتعديلات المعينة لأنظمة المعتقدات الدينية الأوسع ... إلخ ، بوضوح وبشكل أكبر من مثل هذه الثقافات ، وعند مقاومتنا للخرافات حول البلدية ، يجب ألا ننتقل إلى النقيض الآخر فتسقط من حسابنا كل هذه الأمثلة الواضحة على أهمية الناحية المحلية في مجتمعات ما قبل الحداثة . (د. جون

توملينسون: العولمة والثقافة تجربتنا الاجتماعية عبر الزمان والمكان ترجمة : د. إيهاب عبد الرحيم محمد الكويت 2008 عالم المعرفة ص 177 ، 178)

جون توملينسون: العولمة والثقافة تجربتنا الاجتماعية عبر الزمان والمكان ترجمة : د. إيهاب عبد الرحيم محمد الكويت 2008 عالم المعرفة ص 216)

وهناك طريقة مختلفة لتناول فكرة الحميمية العامة ، وذلك من خلال ملاحظة كيفية تحول فكرة العلاقة فرداً لفرد من ارتباط حصري بالناس الموجودين في سياقاتنا الشخصية الخاصة ، إلى ارتباطات بالأشخاص المتاحين فقط بالنسبة إلينا من خلال وسائل الإعلام العامة ، نجد الأمثلة الجيدة على هذا في الحملة الإعلامية الحالية (1998) للشركة المزودة لخدمة الهاتف الجوال ، والمسماة " فرداً لفرد " ، ولقد روجت الفكرة في هذه الإعلانات الموجهة في الأساس نحو سوق الشباب ، من خلال إجراء محادثة فرداً لفرد مع أحد المشاهير . ((د. جون توملينسون: العولمة والثقافة تجربتنا الاجتماعية عبر الزمان والمكان ترجمة : د. إيهاب عبد الرحيم محمد الكويت 2008 عالم المعرفة ص 225)

بشكل أو بأخر ، يعمد معظم الأفراد في المجتمعات الحديثة إلى إنشاء ، والمحافظة ، علاقات غير تبادلية من الحميمية مع آخرين بعيدين والمحافظة عليها ، حيث يصبح الممثلون والممثلات ، ومذيعو نشرات الأخبار ، ومستضيفو البرامج الحوارية ، ونجوم موسيقية اليوب شخصيات مألوفة يسهل التعرف عليها ، والذين غالباً ما يتناقش الأفراد حولهم في سياق حياتهم اليومية ، والذين قد يشار إليهم بأسمائهم الأولى . وهكذا . (Thompson , 1995 : 220) ((د. جون توملينسون: العولمة والثقافة تجربتنا الاجتماعية عبر الزمان والمكان ترجمة : د. إيهاب عبد الرحيم محمد الكويت 2008 عالم المعرفة ص226)

5- العولمة و الوسائط المتعددة(آسا بريغز، بيتر بورك)

في مجتمع الوسائط المتعددة أصبح ما يسميه دافيد هالبرستام "نشأة ثقافة الإدعاء والتأكيد على حساب الثقافة الأقدم التي تقوم على التحقق والإثبات" موضوعاً محل اهتمام كبير على جانبي الأطلنطي. جاء ذلك عندما كان هالبرستام يكتب مقدمة الدراسة الأمريكية "سرعة الانحراف" Warp Speed (1999) التي تضمنت من بين عناوين فصولها "نشأة المصادر المجهولة"، و "ليس هاهنا حرس على الأبواب" و "ثقافة الجدل". وقد أورد مؤلفاها، بيل كوفاك وتوم روزنتل تعليق ليبمان في العام 1920 الذي يقول "إن الحكم العام والخاص يعتمدان على أهمية امتلاك تفسير دقيق وموثوق للأحداث". فليس ما يقوله الشخص، أو ما يتمنى أن يكون صحيحاً، بل ما هو صحيح بالفعل، بعيداً عن كل آرائنا، هو ما يمثل محك سلامة الحكم. وهو ما يتفق بالطبع مع رأي هابرماس. ((آسا بريغز، بيتر بورك، التاريخ الاجتماعي للوسائط (2005)، ترجمة مصطفى محمد قاسم ، الكويت- المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ص. 397)

فالحدود بين الوسائط ، وكذلك داخل كل وسيط، بين ما هو تجريبي وما هو مؤسس، وفي الثقافة بين ما هو عال وما هو منخفض، وبين المسلسلات الهزلية، والتاريخ الموضح بالصور، هذه الحدود أخذت تنهار على نحو مطرد منذ التسعينات. وهو ما حدث نفسه مع الحدود بين الفروع المعرفية، كتلك التي بين التاريخ وعلم الاجتماع والأنثروبولوجي وعلم النفس والاقتصاد مثلاً، وبين النقد الأدبي والسينمائي والفن الروائي، وبخاصة الرواية العلمية. وفي مجال السلوكيات اختلطت العادة بالإدمان. وكذلك في "ثقافة المخدرات"، وهو الاسم الذي عادة ما يطلق عليها، اختلطت الهلوسة بالذهان. حتى أن "تيموثي ليري"، أحد مرشدي العقاقير

في الستينيات، علق بعد ذلك بعشرين عاماً بأن «أجهزة الحاسب أكثر إحداثاً للإدمان من الهيرويين». (((آسا بريغز، بيتر بورك، التاريخ الاجتماعي للوسائط (2005)، ترجمة مصطفى محمد قاسم ، الكويت- المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ص. 406)

وبلغة خالية من المجاز (تقريباً) قدمت الكاتبة الأمريكية «فيفيان سوبشاك»، التي حررت في 1996 مجموعة شائقة من المقالات بعنوان «استمرارية التاريخ»، قدمت وصفاً لمجاز «الفضاء الرمزي»، الذي يعد هو نفسه مكوناً عقلياً، بلغة ا لنظام الإلكتروني: (((آسا بريغز، بيتر بورك، التاريخ الاجتماعي للوسائط (2005)، ترجمة مصطفى محمد قاسم ، الكويت- المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ص. 407)

إن التلفزيون والفيديو وألعاب الفيديو وأجهزة الحاسب الشخصية (التي عرضناها في الفصل الأخير) تشكل جميعها نظاماً إلكترونياً شاملاً تتداخل أشكاله المتنوعة لتؤلف عالماً بديلاً ومطلقاً يدمج المشاهد /المستخدم بشكل متفرد في دولة غير مركزية مكانياً، ويضعف فيها تأثير الزمان، ومتحررة إلى حد بعيد من المادة. (((آسا بريغز، بيتر بورك، التاريخ الاجتماعي للوسائط (2005)، ترجمة مصطفى محمد قاسم ، الكويت- المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ص. 407)

إن الفضاء الرمزي، على خلاف التلفزيون ومثل القراءة التي لا تخضع للرقابة، لا يقف على أبوابه حراس، ولكنه لا يستطيع أن يتملص من التداعيات التاريخية، فعندما اخترعت شركة Silicon Graphics الرائدة نظام حاسب يقوم على ما أسمته «محركات الواقع»، مصممة بهدف ضخ معلومات الذاكرة وجعل الخداع حياً»، من المؤكد أنه لم يكن في حسبانها أن محركات «يوكومين» البخارية ا لأولى، التي كانت تستخدم قبل محركات «بولتون» و «واط» ضممت لضخ المياه من المناجم. (آسا بريغز، بيتر بورك، التاريخ الاجتماعي للوسائط (2005)، ترجمة مصطفى محمد قاسم ، الكويت- المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ص. 409)

7-عولمة الأسواق والشركات وخلق القيم الثقافية (بنجامين باربر)

الوسائط المتعددة بنجامين باربر عالم ماك، ترجمة أحمد محمود،، القاهرة :المجلس الأعلى للثقافة 1998.

ومن المفارقات أن القوى الاقتصادية الكونية تضعف الدولة القومية في المناطق المتقدمة حيث هي أكثر ما تكون ديمقراطية، بينما تقويها في العالم الثالث حيث هي أقل ما تكون ديمقراطية، معرضة الحرية في كلتا الحالتين للخطر. فالديمقراطية خاسرة على طرفي المعيار التنموي. إذ إن المجتمعات الحرة ذات الاقتصادات التوسعية تقطع شيئاً فشيئاً الأواصر التي تربط شعباً من الشعور بالديانة والقومية التقليديتين، وتمحو مؤسسات الدولة التي تجعل الديمقراطية والاقتصاد الحر أمراً ممكناً قبل أي شيء، والدول المستبدة لا تقدم مثل هذا المذيب للقومية والدين اللذين يقويان بطرق تعوق التحديث والتحول إلى الديمقراطية. ولا يحدث فقد أن يزداد الأغنياء غنى والفقراء فقراً، وإنما يزداد الأغنياء حرية، بينما يستعبد الفقراء. (بنجامين باربر عالم ماك، ترجمة أحمد محمود،، القاهرة :المجلس الأعلى للثقافة 1998.ص. 65)

وحقيقة الأمر أنه على المدى الطويل لا تخدم هذه المفارقات الديمقراطية في أي من العالمين الأول أو الثالث. ففي العالم الثالث يسلب قهر الدولة الشديد الحرية من الشعوب التي على وشك تحقيق انطلاقة اقتصادية، أما في العالم الأول، فإن قهر الدولة القليل يترك الأفراد بلا حماية من قوى السوق التي ليس لها عليها أي سيطرة منطقية أو جمعية والاعتماد على الأسواق الكونية استناداً إلى السخاء الكوني قد يكون أفضل من الاعتماد على المستبدين المحليين استناداً إلى الفقر. إلا أن كليهما يشكل نوعاً من الإخضاع ولا يحول أي منهما دون تلك

العبودية العامة التي تزداد فيها الفوارق، بينما تنمحي الحرية العامة. (بنجامين باربر عالم ماك، ترجمة أحمد محمود،، القاهرة :المجلس الأعلى للثقافة 1998.ص 66).
فما هي إلا قليل من كثير بالنسبة للأمر الذي نركز عليه هنا : أي عولمة الأسواق والشركات التي تخدمها.
(بنجامين باربر عالم ماك، ترجمة أحمد محمود،، القاهرة :المجلس الأعلى للثقافة 1998.ص 66)
يعتمد الاقتصاد الجديد، الذي يعكس القوة اللينة، على الخدمات اللينة التي تستهدف العقل والروح (أو التي تستهدف محو العقل والروح)، وهذا التزاوج بين تكنولوجيات الاتصالات وبرامج المعلومات والترفيه يمكن أن نطلق عليه اختصاراً Infotainment telesector (قطاع الاتصالات المعلوماتي الترفيهي)، وقد استولى قطاع الاتصالات المعلوماتي الترفيهي، الذي لا يستهدف شيئاً دون الروح الإنسانية، على قطاع السلع. (بنجامين باربر عالم ماك، ترجمة أحمد محمود،، القاهرة :المجلس الأعلى للثقافة 1998.ص 69)
هل في هذا مبالغة؟ إن لغة الروح التي ظلت زمنً طويلاً في سبات عميق، وكانت حتى وقت قريب لغة مهجورة إلى حد ما، على الأقل في مجال رأسمالية الشركات، تعود من جديد عودة علمانية. وبما أن رأسمالية ما بعد الحداثة تستوعب الكثير والكثير من الأيديولوجيات وتغير شكلها، فهي لم تجد حرجاً في استيعاب الدين وتغيير صورته. وإذا كان بمقدور مادونا أن تقوم بألعاب إباحية ومعها صليب، فلم لا تعمل مازدا وأمريكان إكسبريس من أجل الحصول على بعض المشتريات المرتبطة بالروح القدس؟ ففي أحد إعلانات مازدا التلفزيونية سنة 1993 يغني مستهلك ذو صوت خشن قائلاً الشاحنات شيء روحي بالنسبة لي.
(بنجامين باربر عالم ماك، ترجمة أحمد محمود،، القاهرة :المجلس الأعلى للثقافة 1998.ص 69-70)
وخلق القيم الثقافية اللازمة للاستهلاك المادي أول واجبات تشغيل عالم ماك. ومنذ ثلاثين سنة مضت كانت مخلوقات المبيعات في ديزني لزوار مدينة الملاهي إنه عالم صغير، على أية حال. والآن ضاع صوت العالم المستصغر وسط موسيقى البيفيز والبات – هيد والهيفي ميتال. أما موسيقى الراب قاتلة الشرطة فتهمس لمستمعيها ممن دون العشرين في أنحاء المعمورة قائلة إن قتل الشرطة أمرضروري، وإن ازدراء النساء شيء رائع، وإن التقدم في السن مسألة غير ضرورية – وإن كان مسئولو التسجيل في شركة بي سي يؤكدون لنا أن أحداً لا يعني ما يقول بحق. والشيء المؤدك أن إم تي في وسيلة إعلامية معقدة لها عديد من الرسالات: فهي دون أن تدري تقدم ومضات تمجد الحرية وتزدري السلطة (وبذلك تلقى قبول حركة المقاومة)، وهي تحفز الاستهلاك (فتحظى باهتمام المعلنين)، وتعزز الهوية (نحن العالم) حتى وهي تبرز الاختلافات (ألوان بنيتون غير المتحدة)، وتغزل بعنف وتمارس رياضة جنسية (وحشية أحياناً) (النساء عاهرات وساقطات والرجال ماكينات نكاح). (بنجامين باربر عالم ماك، ترجمة أحمد محمود،، القاهرة :المجلس الأعلى للثقافة 1998.ص 127)
إنها تحتفي بالشباب وتشجع ذلك النسيان الصبياني دوماً الذي يعرّف الحياة من خلال أسلوب اهمال الواجبات على ا،ها استهلاكية سلبية، وبقدر أكبر من اللاوعي تتورط في حملات سياسية ليست عميقة وإن كانت على قدر من الاتساع وتتميز بأنها ليبرالية تمكن بصورة تتسم بالغموض، رغم كونها معادية للثقافة في كثير من الأحيان، بل وتجلب الفضائح في بعض الأوقات (كما هو الحال بالنسبة للبلاك راب والهيب هوب)، ولكنها في نهاية الأمر سطحية مثل كلمات معظم أغنياتها الفاضحة والمنحازة بطريقة بلهاء. إنها تلقي صيحة Rock the Vote (اقلبوا موازين التصويت) وهي تلف مادونا Madonna بأحد الأعلام وتحث الشباب على التسجيل. عيشوا المعونة، حرروا عقولكم، اختاروا والإ خسرتم – موسيقيو الروك يلينون العضلات السياسية المتخلفة باسم قضايا على قدر من الأمان والكونية، بحيث تحدث الحملات ضرراً بسيطاً، وإن كانت نادراً ما

تأتي بخير كثير كذلك. (بنجامين باربر عالم ماك، ترجمة أحمد محمود،، القاهرة :المجلس الأعلى للثقافة 1998.ص 127-128).

ولكن الواقع أن الثقافة الرسمية هي التي تملكهم موسيقياً وشكلاً ومضموناً وهم من يجرى استغلالهم. والمسألة ليست كلمات أو حتى موسيقى، وإنما الصور بالطريقة التي تجسد بها الموسيقى والخداع الضخم الذي يصاحب الصور. إم تي في تتعلق بالأشياء الأمريكية ا لرائعة والمثيرة وبالموضة والاتجاهات حيث لا شيء كما يبدو لنا وحيث السيء جيد والحبيبات عاهرات والقتل يحيى وحيث السياسة لا أهمية لها بينما الصور هي السياسة. ويحاول فرانك بيوندي Frank Biondi المدير التنفيذي لشركة فياكوم التي يملكها ريدستون وفازت في معركة الحصول على بارامونت سنة 1994 وتمتلك إم تي في، أن يقدم تفسيراً فيقول: ستكون هناك أفلام لإم تي في ومنتجات لإم تي في. (بنجامين باربر عالم ماك، ترجمة أحمد محمود،، القاهرة :المجلس الأعلى للثقافة 1998.ص. 129)

فإن انفجار منافذ وسائل الإعلام وأدوات التوصيل — اتصالات الألياف البصرية التي يمكنها حمل ملايين المعلومات والصور الرقمية وأنظمة الكيبل التي تتسع لخمسمائة قناة إضافية والأقمار الصناعية — ومعه حبنا الحالي للأسواق وللخصخصة قضى على شرعية فكرة التنظيم العام ذاتها، إنهم يجعلون استغلالنا لاختراع عالم ماك الرئيسي — التلفزيون- في الحفاظ على مصالحنا العامة وهويتنا في مواجهة قيم عالم ماك أمراً مستحيلاً بل أنه لا يسعناأن نستغل موجات الهواء العامة في غرض سياسي عام (الانتخابات) دون أن ندفع ملايين وملايين الدولارات للشركات الخاصة التي رخصنا لها استغلال موجات الهواء تلك. ويدرك كينيتشي أوماي Kenichi Ohmae، أشهر رواد الإدارة في اليابان، روح الفيديولوجيا إدراكاً تاماً عندما يؤمن بقدرة العملاء على الانتصار على الإنسان بصفته منظماً، طالما أن المنظمين هم من يجب أن نخشاهم.

(بنجامين باربر عالم ماك، ترجمة أحمد محمود،، القاهرة :المجلس الأعلى للثقافة 1998.ص. 132)

وتهدف الشركات إلى فرض سيطرتها على كل خطوة من خطوات صنع الصورة من المنبع حتى وصولها إلى المستهلك. وبينما كانت العادة في السابق أن يكتب المؤلف كتابه ثم يبيعه (رما عبر أحد الوكلاء) للناشر الذي يطبعه، بينما يبيع حق نشره مسلسلاً لإحدى المجلات المستقلة ثم يجد بعد ذلك أنه ما زارل هناك موزعون مستقلون وباعة كتب يبيعه لهم، وفي حين كان المؤلف أو الوكيل أو الناشر قديماً يسوقه في هوليوود، حيث كان يشتريه واحدد من ستوديوهات السينما المستقلة ويحوله إلى فيلم، ومن ثم يبحث عن موزع مجهول ليوزعه وصاحب دار عرض أو سلسلة دور عرض مستقل ليعرضه، وفي الوقت الذي كان فيه ستوديو السينما يبيع الحقوق لمحطة بث مستقلة كي تعرضه على شاشة التلفزيون — بحيث تكتمل الدائرة التجارية وقد شارك ربما العشرات من الكيانات المستقلة في العملية التنافسية المعقدة، الخاصة بالوصول بأ؛د الأعلام الإبداعية إلى جمهور الوسائل المتعددة الممتدة، بالطرق التي تسمح بدخول العديد من القوى الإبداعية والمالية وخروجها.

في الوقت الذي تزيد فيه الفرص والخيارات أمام المبدعين الثقافيين والمستهلكين ا لثقافيين على السواء — تسمح اليوم عجائب التداوب لكيان واحد بالسيطرة على العملية برمتها. ولا يتقصر الأمر على احتمال قيام الشركة المالكة للشركة المجمعة بامتلاك مجموعة تسيطر عليها من دور النشر، بل بمقدورها كذلك أن تمتلك الوكالة التي تتولى بيع الكتاب والمجلة التي تنشره مسلسلاً وستوديو السنما الذي يشتريه ويحوله إلى فيلم والموزع الذي يوزعه وسلسلة دور العرض التي تعرضه وشركة تصدير الفيديو التي ترسله إلى السوق الكونية، بل وربما حويات الأقمار الصناعية أو الأسلاك التي يبث من خلالها وجهاز التلفزيون وجهاز الفيديو الذي يعرض عليه في آخر المطاف في مكان ما ، وليكن إندونيسيا أو نيجيريا. هذا ليس تداوباً: إنه شمولية تجارية — فقيمة واحدة (الربح) ومالك واحد (المحتكر) يطغيان على كل الفروق ويجعلان كل الاختبارات عديمة النفع ويحيلان كل التنوع إلى خدمة. بل إنه لا عجب أن أنصار الجزب الجمهوري كانوا يشعرون بقلق بشأن الاجتماع

بين نيوت جنجريتش وروبرت مردوخ. ولا عجب أن منتقدين آخرين لم يقتصر انتقادهم على صفقة الـ 5.4 مليون دولار (التي وضعت جانباً) مقابل كتاب رئيس الكونجرس وإنما شمل كذلك الاجتماع نفسه. (بنجامين باربر عالم ماك، ترجمة أحمد محمود،، القاهرة :المجلس الأعلى للثقافة 1998 .ص. 164-165).

8 خدعة التكنولوجيا: (جاك الول)

بوسعنا يقيناً الحديث عن (صدمة الحاسب). فقد تعرضت كافة وسائل الإنتاج للتحدي، وبات الحاسب بحد ذاته وسيلة مهمة للإنتاج تنطوي على أهمية بالغة تحتل مكان قطاعات الإنتاج السلعية الأخرى. فهو يعدل سلوكنا ويقلب تفكيرنا وفهمنا رأساً على عقب كما يقضى على قطاعات كاملة منالمعرفة ويخلق بيئة جديدة وأسلوباً جديداً للعلاقات لا سابقة له. فالحاسب صدمة من حيث إن كل تلك التقلبات تحدث بسرعة بالغة لا تدع لنا وقتاً للتعود عليها. وبمجرد أن يبدأ المرء في التعود على تجهيزات حاسبية معينة إلا وتكون قد تغيرت بالفعل. وبوسعنا الحديث عن ثورة صناعية ثالثة طالما أبقينا على كلمة صناعي. فثمة سلع جديدة تنتج تبدوا في السوق تنافس تلك المنتجة في المائة عام الأخيرة وتفوقها أهمية. (جاك الول(2004): خدعة التكنولوجيا ، ، ترجمة د. فاطمة نصر، القاهرة ، مهرجان القراءة للجميع، مكتبة الأسرة .ص. 22)

فبعد ثورة النسيج وثورة المعادن حلت ثورة المعلومات وهي إنتاج السلع التي تنتج وتتحكم في المعلومات ذاتها. وتلك منتجات جديدة تماماً. وقد يجوز لنا أن نضيف إلى هذا أن نضيف إلى هذا أن هذه الثورة تنحو صوب توفير الطاقة. لكن من الأفضل الحديث عن ثورة اقتصادية ثالثة، ليست تقنية تماماً لأنه لم يحدث تغيير لا في مستوى التقنية أو طبيعتها. فكل شيء ينسجم تماماً مع النظام التقني، إنها تنهج الخط الطبيعي للتطور التقني (من حيث إنه يتسم بالنمو المستدام) وتكتسي بذات الملامح. (جاك الول(2004): خدعة التكنولوجيا ، ، ترجمة د. فاطمة نصر، القاهرة ، مهرجان القراءة للجميع، مكتبة الأسرة .ص. 22)

وربما يكون هناك تقدم تكنولوجي ومجالات جديدة للتطبيقات لكن هذا لا يلقي بأي ظلال من الشك على تحليلي السابق للظاهرة التقنية. وأشير على سبيل المثال إلى حقيقة أن التقنية هي بيئتنا (وطبيعتنا) الجديدة التي نعيش فيها، أي أنها العنصر المهيمن والنظام السائد. ولست بحاجة لتفصيل ملامحها، أي الاستقلال الذاتي، والوحدة، والعالمية، والشمولية، والنمو الآلي، والأتمتة، والتقدم المنطقي، وغياب الغائية. (جاك الول(2004): خدعة التكنولوجيا ، ، ترجمة د. فاطمة نصر، القاهرة ، مهرجان القراءة للجميع، مكتبة الأسرة .ص. 22)

- ثلاث خاصيات اكتسبناها من الغزو المعلوماتي.

لا يبذل أي جهد لمعرفة ما إن كانت المعلومات تخدم هدفاً نافعاً، أو ما إن كان لها معنى، أو ما إن كانت تستحق البث. فإن ملايين البيانات المصطنعة التي نتلقاها كل يوم يعوزها المنطق والترابط بشكل كلي، وتعمل على تشكيل شخصيات منقسمة على نفسها. ومن حسن الحظ أن هذا لا يحدث دائماً. إلا إن غزو البيانات الفارغة غير ذات جدوى، وقد عدل، من شخصياتنا بحيث يمكن رصد خاصيات ثلاث اكتسبناها من هذا الغزو المعلوماتي. ((جاك الول(2004): خدعة التكنولوجيا ، ، ترجمة د. فاطمة نصر، القاهرة ، مهرجان القراءة للجميع، مكتبة الأسرة ص. 395)

أولاً، ما يلفت النظر نتيجة لتلك العملية هو وجود ظاهرة سبق أن درسناها، أي سوء الإعلام بواسطة فيض المعلومات، يكتب J.C. Simon قائلاً ﷺلا يحدث توالد المعلومات دونما آثار سلبية. وتبين دراسة في اليابان أن

90٪ من المعلومات التي تنتج لا تستعمل البتة رغم أن الوسائل الكفء التي تبثها متاحة، لقد وصل مجتمعنا إلى نقطة التشبع. وهناك ميل إلى العزوف عن المعلومات بشكل عام. (وبشكل مماثل، فإن ما يصلنا من إعلانات عن طريق البريد يلقى به في سلة المهملات دون أن يفتح. فهؤلاء الذين يتلقون المعلومات لا يتلقون شيئاً على لاإطلاق. فأمخاخهم محشوة ببيانات غير مترابطة وغير متسقة وغير هادفة لا يستطيعون تسجيلها أو التمكن منها أو حفظها في الذاكرة. ((جاك الول(2004): خدعة التكنولوجيا ، ، ترجمة د. فاطمة نصر، القاهرة ، مهرجان القراءة للجميع، مكتبة الأسرة ص.395)

وتنتج الخاصية الثانية عن الأولى. وتلك هي الرؤيا المهشمة للعالم. فيأتى كل شيء عرضى (نتيجة مباشرة وحتمية للإعلام بأسلوب كل حادث على حدة). هناك تشيرنوبل ومجاعة في إثيوبيا وحرب في نيكاراجوا وقتال في لبنان. وحيث إن لا شيء يترابط أو يتلازم أو يتم التفكير فيه بشكل منطقي، تكون الأحكام متحيزة باستمرار. لا تتسبب حادثة تشير نوبل أن نسائل أنفسنا عن برامجنا النووية. وتصبح المشكلة الوحيدة هي أن نعرف إلى أين تتجه السحابة. هناك عزوف مماثل عن التفكير في العواقب المحتملة لمثل هذه المجموعة من الأحداث. فمنذ عشر سنوات، أو خمسة عشر عاماً، كان وقوع مثل هذه الأحداث وما ينتج عنها من نتائج، يتسبب في أن يتوجه الأفراد إلى التفكير في العواقب المحتملة على أقل تقدير. إلا أن فيض المعلومات يسير يداً بيد، مع ثقافة النسيان. فينتج عن الكم الهائل للمعلومات حياة عمياء ليس لها جذور أو استمرارية ممكنة. (جاك الول(2004): خدعة التكنولوجيا ، ، ترجمة د. فاطمة نصر، القاهرة ، مهرجان القراءة للجميع، مكتبة الأسرة ص. 396)

واستشهد، في الختام، بتحليل F.Fellini اللافت، حيث يقول إن التلفزيون قد شوه مقدرتنا على التوحد بأنفسنا. إنه انتهك أكثر أبعادنا حميمية وخصوصية وسرية. فنحن نثبت أنظارنا، وقد استعبدتنا طقوسية انتهاكية على الشاشة المضيئة وهي تعرض بلايين الأشياء التي تلغى أحدها ألأخرى بشكل لولبي يبعث على التشوشوال

والدوار. ويأتينا الهدوء فقط بعد إغلاقه. فينتابنا الإرهاق الشديد لدى الحادية عشر أو منتصف الليل. ونذهب للنوم بضمي مرهق؛ وفي أثناء الليل، وعيوننا مغلقة، نحاول أن نستعيد الصمت الداخلي، الذي كان ملكنا. (جاك الول(2004): خدعة التكنولوجيا ، ، ترجمة د. فاطمة نصر، القاهرة ، مهرجان القراءة للجميع، مكتبة الأسرة ص. 405-406)

وبما أن الوسائل الجديدة المدهشة أصبحت متاحة، فمن الواضح أن المعلنين يدركون أن عليهم عرض منتجات جديدة غير متوقعة بأساليب مختلفة بحيث تحوى سلعهم عناصر شبقية ليست متأصلة فيها (E. Morin). وهم بهذا يثيرون حوافز لا شعورية مسلك الفردية، أي الهيكل الثقافي الذي يسمى شخصية، بإرضائهم الذات (الأنا العليا الفرويدية). وهناك أيضاً ما هو أكثر من هذا فيما يتعلق بالتغير في الإعلام ودوره الراهن. (جاك الول(2004): خدعة التكنولوجيا ، ، ترجمة د. فاطمة نصر، القاهرة ، مهرجان القراءة للجميع، مكتبة الأسرة ص. 418).

وبما أن الوسائل الجديدة المدهشة أصبحت متاحة، فمن الواضح أن المعلنين يدركون أن عليهم عرض منتجات جديدة غير متوقعة بأساليب مختلفة بحيث تحوى سلعهم عناصر شبقية ليست متأصلة فيها (E. Morin). وهم بهذا يثيرون حوافز لا شعورية مسلك الفردية، أي الهيكل الثقافي الذي يسمى شخصية، بإرضائهم الذات (الأنا العليا الفرويدية). وهناك أيضاً ما هو أكثر من هذا فيما يتعلق بالتغير في الإعلام ودوره الراهن.

(جاك الول(2004): خدعة التكنولوجيا ، ، ترجمة د. فاطمة نصر، القاهرة ، مهرجان القراءة للجميع، مكتبة الأسرة ص. 418).

9- الثقافة الشعبية الأمريكية والمخاوف الرئيسية(بيل جيتس)

... وصلت الثقافة الشعبية الأمريكية إلى درجة من سعة التأثير حدت ببلدان عديدة في العالم إلى محاولة ترشيده . وتأمل هذه البلدان في كفالة فعالية وجود منتجي المحتوى الوطني ، من خلال السماح ببث عدد معين فقط من ساعات التلفزيون الخارجي كل أسبوع . أما في أوروبا فقد قللت البرمجة الفضائية وعبر النقل الكبلي من إمكانية التحكم الحكومي . وسوف يؤدي ظهور طريق المعلومات السريع إلى هدم الحدود وربما عزز بروز ثقافة عالمية ، أو على الأقل نوعاً من المشاركة المتبادلة في الأنشطة والقيم الثقافية . كذلك سيسهل ﷺ الطريق ﷺ أن يتواصل أصحاب القضايا الوطنية ، بل والمنفيون أو المغتربون عن أوطانهم ، مع آخرين من ذوي الاهتمامات المماثلة أينما كان موقعهم . وربما عزز ذلك كله التنوع الثقافي وحد من النزوع نحو ثقافة عالمية مفردة . (بيل جيتس شارك في التأليف : ناثان مايرفولد ، بيتر رينرسون المعلوماتية بعد الإنترنت (طريق المستقبل) ترجمة : عبد السلام رضوان الكويت عالم المعرفة1998 ص 417) .

أما إذا انجذب الناس إلى اهتماماتهم الخاصة وحدها وانسحبوا من العالم الأوسع – كأن يتصل رافعو الأثقال فقط برافعي أثقال آخرين ، ويختار اللاتفيون أن يقرأوا صحف لاتفيا وحدها – فسينطوي ذلك على خطر انقراض التجارب والقيم المشتركة . ويمكن لـ ﷺ رهاب الأجانب ﷺ هذا –Xenophobia – أن ينطوي على أثر يتمثل في تشظية المجتمعات . والواقع أنني أشك في إمكانية حدوث ذلك ، وذلك لأنني أعتقد أن الناس تريد إحساساً بالانتماء إلى جماعات عديدة ، بما في ذلك الجماعة العالمية . (بيل جيتس شارك في التأليف : ناثان مايرفولد ، بيتر رينرسون المعلوماتية بعد الإنترنت (طريق المستقبل) ترجمة : عبد السلام رضوان الكويت عالم المعرفة1998ص 417)

ومن بين المخاوف الرئيسية الأخرى فيما يتعلق بطريق المعلومات السريع مسألة افتقاد الخصوصية ، إن قدراً كبيراً من المعلومات يتم جمعه بالفعل فيما يختص بكل منا ، سواء من خلال شركات خاصة أو إدارات حكومية . ونحن لا نملك في أحيان كثيرة أي فكرة عن استخدامها أو عما إذا كانت دقيقة أم لا .(بيل جيتس شارك في التأليف : ناثان مايرفولد ، بيتر رينرسون المعلوماتية بعد الإنترنت (طريق المستقبل) ترجمة : عبد السلام رضوان الكويت عالم المعرفة1998 ص 421)

10-العولمة ووسائل الإعلام واختلاط الثقافات(ديفد كروتو وويليام هوينز)

David Croteau& William Hoynes.- (2003) Media/society: industries, images, and audiences /339-343

ونحن نفكر في العولمة فإن لها مكونين مركزيين:

— يتعلـق الأول بالـدور المـتغير للجغرافيـا والمسـافة. وكمـا رأينـا في الفصـل 9، مـع وسـائل الإعـلام الإلكترونية، الاتصال الفوري والتفاعل يمكن أن يتما عبر مسافات بعيدة. العولمة تحمل هذه الظاهرة إلى حدودها العالمية. على سبيل المثال، نظم الاتصالات العالمية تسهل تدفق رأس المال تقريبا، وتمكن من نشر التصميم والإنتاج ومرافق التسويق.

— أما البعد الثاني للعولمة ينطوي على مضمون هذه الرسالة. مع وسائل الإعلام الإلكترونية، الأفكار والصور والأصوات من الثقافات المختلفة التي يمكن إتاحتها لشبكات واسعة من الناس خارج الثقافة الذي تم فيها إنشاء الرسالة. وبهذا المعنى، تصبح الثقافة متاحة لعدد أكبر من الناس. ندرس كل عنصر من هذه العناصر العولمة، بدءاً بالزمان والمكان.

عبور حدود الزمان والمكان

عندما بدأ البشر يدورون حول الأرض، الصور الفوتوغرافية التي التقطت من الفضاء تسمح للناس للمرة الأولى لرؤية كوكب الأرض في صورة واحدة لكرة صغيرة زرقاء وسط فضاء مظلم شاسع. ربما لا يوجد ماهو أفضل لالتقاط الرمزية للعولمة من هذه الصور المشهورة.

في نقرة مصراع آلة تصوير، تبدو مساحات شاسعة من الأرض التي اتخذتها البشرية قرون استكشاف ورسم خريطة فجأة صغيرة وضعيفة.صورة فوتوغرافية واحدة التقطت مسافة كبيرة بين سهول أفريقيا وسهول منطقة "الغرب الأوسط الأمريكي"، مما يشير إلى أنه ربما المسافة لم تكن كبيرة جداً على كل حال. David Croteau& William Hoynes.- (2003) Media/society: industries, images, and audiences /339

والعولمة، بطبيعة الحال، تعني أكثر من الترابط البيئي. وتشمل أيضا العولمة السياسية، كما جسدتها الأمم المتحدة، والترابط الاقتصادي، كما شوهد في نمو الشركات المتعددة أو عبر الوطنية. التحسينات في النقل والمواصلات سهلت تنسيق إنتاج وتوزيع المنتجات عبر مسافات شاسعة. (الملابس والأحذية التي ترتديها من المحتمل أن تنتج خارج الولايات المتحدة-حتى لو أنها تحمل اسم العلامة التجارية لشركة "الأمريكية"). مجال السياسات النقدية والاتفاقيات التجارة الدولية وأيضا تخاطب الطابع المعولم لاقتصادنا المعاصر.

والعولمة في كثير من المجالات محليا قادت إلى حقيقة أن التفاعل والاعتماد المتبادل مما يتجاوز الحدود المحلية والإقليمية والوطنية لتشمل ابعد مدى من كوكب الأرض. إننا لم نعد نعيش في جيوب معزولة، غير متأثرين بالإجراءات التي تتخذ خارج مجتمعنا فورا. وبدلاً من ذلك، تتضمن العولمة أن السكان غير محدودين بالقرب المادي. إذ أصبح الفضاء، في بعده المادي، له أهمية عملية أقل. David Croteau& William Hoynes.- (2003) Media/society: industries, images, and audiences /339

وخفضت التكنولوجيا أهمية المسافة بين المرسل والمتلقي للرسالة. (باستخدام البريد الإلكتروني والهاتف، ويتعاون المؤلفون لإنتاج هذا الكتاب، حتى ولو كانوا من الولايات المتحدة في نيويورك والآخر في فيرجينيا. ونكتب الفصول وننقحها بإرسالها جيئة وذهابا عبر شبكة الإنترنت. هناك لا حاجة لنا أن نكون ماديا في نفس المكان، ليس ثمة حاجة إلى إرسال "نسخة مطبوعة" من الفصول بالبريد. الاتصالات الرقمية على شبكة الإنترنت قضت إلى حد كبير على الأهمية العملية للمسافة بيننا. فقد كان سهلاً على التعاون عن طريق البريد الإلكتروني لو كنا في أي مكان من أنحاء العالم بدلاً من مختلف أنحاء الولايات المتحدة.) David Croteau& William Hoynes.- (2003) Media/society: industries, images, and audiences /-340

الهواتف والبريد الإلكتروني أيضا ضغطت الوقت. يحدث الاتصال تقريبا فورا. وفي الواقع، الآن ما يشغل معظم المراقبين ليس إنتاج وتوزيع المعلومات ولكن بدلاً من ذلك وفرة المعلومات التي في متناول لدينا. السرعة والسهولة التي يمكننا الوصول بها إلى المعلومات تعني أن مهمتنا أكبر وهي غالباً غربلة كل ذلك للبحث عما هو

مفيد لنا. أي شخص قد يتجول عبر الإنترنت في محاولة لإيجاد شيء مفيد من المعلومات يمكنه أن يقول لكم أن كميات هائلة من الكثير من المعلومات التافهة في علبة البريد الإلكتروني وتكون غامرة.

David Croteau& William Hoynes.- (2003) Media/society: industries, images, and audiences /-340

عبور الحدود الثقافية

العولمة ليست فقط حول الابتكارات التكنولوجية المستخدمة للاتصال عبر مسافات طويلة. فضلا عن ذلك، وربما أكثر أهمية، فإنها تشير أيضا إلى التبادل واختلاط الثقافات من مختلف أنحاء العالم. عولمة وسائل الإعلام، خاصة، تشير إلى المضمون الثقافي للمنتجات المتاحة على الصعيد العالمي.

دعونا نستخدم الموسيقى كمثال. الموسيقى واحدة من المنتجات الإعلامية الأسهل للبيع عالمياً لأن لغته عالمية. قد تكون وسائل الإعلام المطبوعة دولية بدرجة ما، ولكن حواجز اللغة والقراءة والكتابة تحد من أن تكون في متناول أيديهم يجب أن يترجم منتجو وسائل الإعلام المطبوعة لتعبر الحدود الثقافية لجمهور متعلم كبير يجب أن يكون متاحا له الحصول على المنتج. وسائل الإعلام المرئية، مثل التلفزيون والأفلام، أكثر سهولة لأنها لا تشترط التعلم لدى الجمهور للتمتع بها. على الرغم من ذلك، هذه الوسائل تكون عادة،فيها الحوار الذي يجب أن يكون له هناك عناوين فرعية أو ترجمة الحوار باللغة المحلية. ومع ذلك، يمكن بيع الموسيقى، عبر الحدود الوطنية والثقافية حتى عندما تكون كلمات اللغة أجنبية غير مفهومة. الموسيقى، وليس كلمات الأغاني، تولد المبيعات..

David Croteau& William Hoynes.- (2003) Media/society: industries, images, and audiences340 /-341

عولمة الموسيقى أسفرت على الأقل في تطورات ثلاثة.

أولاً، الموسيقى التي قد تسافر عادة متجاوزة ثقافة محددة أصبحت الآن متاحة بسهولة أكبر إلى ثقافات مختلفة. يستمع المستمعون للموسيقى الأمريكية في جميع أنحاء العالم. يمكن العثور على المشترين لتسجيلات مادونا المهربة بغزارة في المشهد الموسيقي في الصين. مشجعو سماع موسيقى الجاز وموسيقى البلوز الأمريكية موجودون في جميع أنحاء العالم. موسيقى كاجون وزيدكو Cajun و Zydeco تتمتع بشعبية خارج منطقة لويزيانا التي نشأت فيها. كما أصبح الراب rap ظاهرة كونية ، ترافق الفنانين الآن في إيقاعات متميزة مع كلمات بالعديد من اللغات المختلفة.

الموسيقى من الثقافات الأخرى متاحة بسهولة أكبر داخل الولايات المتحدة وفي أماكن أخرى أيضا. معظم محلات التسجيلات الرئيسة تعرض مجموعة كبيرة متنوعة من الموسيقى من مختلف الثقافات. وموسيقى الغجر الأوروبية، كفريق ملوك الغجر the Gipsy Kings ذي الشعبية، له جمهور كبير في الولايات المتحدة. الموسيقى الشعبية في جامايكا إيارنيكا Iarnaica كانت ذات قوت موسيقية كبيرة منذ عقود. ووجدت مجموعة متنوعة واسعة من الفنانين من أفريقيا مكانا في أوساط الموسيقى الغربية. بقليل من الجهد، يمكن أن نجد الموسيقى التقليدية من العديد من الأنواع في متاجر الموسيقى الرئيسية. ويمثل هذا التنوع التوزيع الواسع لأنواع مختلفة من الموسيقى عبر الثقافات. وكان التطور الثاني تبادل العناصر الموسيقية- بين الثقافات المختلفة. البوب المنحدرين من أصل أفريقي المعاصرة في بعض الأحيان الأفرو البوب المعاصر يجمع أحيانا القيثارات الكهربائية للروك الغربي مع الحان وايقاعات تذكرنا بالموسيقى الأفريقية التقليدية.

من ناحية أخرى، طبالو موسيقى الروك الغربي، لفترة طويلة استخدموا أسلوبا تقليديا من أفريقيا حيث يتم دمج أصوات طبول مختلفة كثيرة. في بعض الثقافات الأفريقية.

التقليدية حيث كانت العروض الموسيقية جزءا من المناسبات الشعبية، عدد كبير من الطبالين كل منهم سيطبل علىطبل واحد واحد، ومما يسمح بالتنقل للرقص. في موسيقى الروك الغربية مع فرقها الصغيرة النموذجية تتكون من أربعة أو خمسة موسيقيين ، يجمع الموسيقار مجموعة من الطبول في طقم واحد سهلة الوصول لطبال واحد . وفي كل هذه الحالات

دمج الفنانون وكيفوا عناصر ثقافة واحدة في سياق ثقافة أخرى. موسيقى البوب المنحدرين من أصل أفريقي و موسيقى البوب الغربية لديها أصوات مميزة، ولكن أيضا ليهم قدر مشترك جيد . يمكننا أن نقول أنه قد تم ضغط المسافة الثقافية بينهما.

كما أدت العولمة إلى تطور ثالث في الموسيقى ، النموذج الهجين من الموسيقى التي تضم العديد من مختلف الثقافات الأصوات الجديدة والفريدة، من نوعها.

باستخدام مجموعة متنوعة واسعة من الأدوات وإدراج حساسيات لحنية وايقاعية من ثقافات عديدة، وينتج الموسيقيون موسيقى جديدة لا يمكن تحديدها بوضوح من أي ثقافة هي -هكذا فاسمها ﷺ موسيقى العالم.ﷺ على سبيل المثال، في عام 1991 صدر ﷺ Grateful Dead ﷺ الطبال ميكي هارت Mickey Hartألبوم الموسيقى صادم بعنوان ﷺالطبل الكوكب*Planet Drum* ﷺ. بجهد تعاوني مع طبالين من البرازيل ونيجيريا والهند وأدرج فيه أصوات من العديد من الثقافات المختلفة.

بالإضافة إلى الآلات الضاربة المألوفة لدى الغربيين (مثل طبل الفخ snare drum ، الجرس الدقات والدف)، تضمنت قائمة الآلات المذكورة على ملاحظات الأسطوانة المدمجة السى دي CD ما يلي:.,balafon tabla, tamanco, duggi tarang, dundun, mada!, dholak, caxixi, djembe, shekere, cuica, ashiko, ngoma, ghatam.

ﷺموسيقى العالم ﷺ أنتجت مع مجموعة متنوعة واسعة من الآلات تميل أن يكون صوت ﷺإثنياﷺ غامضا ليس بوضوح البوب الأمريكية الرئيسية ، ولكن أيضا لا يستند إلى أي ثقافة معينة. اختلف النقاد إلى ما إذا كان هذا التوليف يمثل تكاملا إيجابيا بين الثقافات المختلفة أو ﷺذوبانﷺ ثقافات متميزة في مزيج أكثر تجانساً. أيا كان الحكم، أدت العولمة الموسيقية في عبور الحدود الثقافية بطريقة أخرى.

بعض الملاحظات التي أوردناها بشأن عولمة الاتصال ثنائي الاتجاه، مثل البريد الإلكتروني، قابلة للتطبيق على وسائل الإعلام موضوعنا اهتمامنا. معظم وسائل الإعلام، مثل الموسيقى التي نوقشت أعلاه، تتضمن بصفة عامة فقط اتجاها واحدا لتدفق المعلومات التحويل الرقمي للمعلومات يفتح أبوابا تفاعلية أكثر لوسائل الإعلام ، مما يطمس هذا التمييز. في المستقبل القريب ربما سوف نتمكن من التحدث إلى التلفزيون، على سبيل المثال، باختيار برامجنا ولمشاهدة الأفلام من بنك ضخم من الخيارات الخاصة بناﷺوالتصويتﷺ إلكترونيا للتعبير عن رأينا بشأن المواضيع التي تجري مناقشتها. في أحسن الأحوال، على الرغم من ذلك، هذا مفهوم محدود جداً ﷺللاتصالﷺ بمعنى أنه حتما مقيد بحكم طبيعته ﷺالضخمة mass" لعدد كبير من الجماهير.

ما زلنا نشعر بالقلق أساسا من الدور العالمي لأفلام وسائل الإعلام التقليدية، والتلفزيون، والكتب وتسجيلات الموسيقى وما شابهها. وقد نشرت وسائل الإعلام العالمية الكلمات، والمشاهد والأصوات عبر المسافات الجغرافية والثقافية. هو الوعد لمثل وسائل الإعلام المعولمة وهي رؤية ماكلوهان ﷺالقرية العالميةﷺ (1964) حيث تقدم وسائل الإعلام منبرا إلكترونيا مؤقتا يتكلم بأصوات مختلفة.

تعدد الأصوات هذا ، بدوره، يوسع التشغيل علنا للمعارف المتاحة عن الإنسان والجوانب المختلفة للعالم.
اخيرا يمكن بث الأصوات والمعرفة لتعزيز التفاهم بين الدول والثقافات المختلفة.

بيد أن الوعد بالقرية العالمية، لا يزال لم يتحقق إلى حد كبير. في الواقع قادت وسائل الإعلام العالمية إلى سلسلة من التطورات التي قد تكون أكثر مدعاة للقلق من أن تكون مصدرا للأمل. شملت عولمة وسائل الإعلام ظهور تكتلات وسائل الإعلام مركزية ذات حجم وتأثير غير مسبوقين .
المصالح التجارية، بدلا من من العوائد التعليمية أو دوافع الإيثار، أشعلت دائما عولمة وسائل الإعلام تقريبا. وهذا يعني ظهور السوق العالمية حيث يبيع المعلنون سلعهم إلى الجماهير العالمية التي تقاس في بعض الأحيان بمئات الملايين من الناس. وفي كثير من الأحيان، قد أبرزت ببساطة وسائل الإعلام العالمية كمشروع تجاري ذي الطبيعة العالمية لعدم المساواة .
باختصار، عولمة وسائل الإعلام لم تكن ديمقراطية وليست مساواة. حلم القرية العالمية التي تشترك فيها يساوي الأول؛تورميشن~ الثقافة لا تصف الواقع العالمي لوسائل الإعلام اليوم.
بينما تستمر عولمة وسائل الإعلام لتقديم بعض الوعود التي تستحق التمسك بها، علينا أيضا أن ندرك من حتى~ التصرف بهذه التطورات الجذابة. علينا أن نستكشف أدناه ثلاثة مجالات رئيسية للقلق المتصل بعولمة وسائل الإعلام: الملكية والسيطرة /والمضمون/ والإستهلاك.

David Croteau& William Hoynes.- (2003) Media/society: industries, images, and audiences /343

أصبحت عولمة وسائل الإعلام حد كبير قضية مركزية، أسفرت عن صناعة مركزة عالمية لوسائل الإعلام .
الملكية والسيطرة لهذه الشركات على وسائل الإعلام العالمية ما زالت ضاربة الجذور في عدد قليل من الدول الصناعية المزدهرة. نظراً لأن الدول الغنية تسيطر على الملكية وتسيطر - تراقب صناعة وسائل الإعلام، وهي أيضا تسيطر على إنتاج منتجات وسائل الإعلام العالمية. مضمون وسائل الإعلام الذي تنتجه الأمم الأكثر نمواً لتوزيعها في جميع أنحاء العالم، جنبا إلى جنب مع الحجم الهائل لمنتجات وسائل الإعلام التي تتدفق من الدول الصناعية الغنية إلى الدول الأكثر فقراً، قد سببت التوتر الشديد بين البلدان الصناعية والنامية

ماهي العولمة؟[1]
د.ريتشارد هيجوت

مقدمة

العولمة(Globalization) هي أحد المصطلحات المحددة للوعي الاجتماعي في أواخر القرن العشرين, وهي ليست مرادفةً للتدويل. وخلافاً للجغرافية الدولية, فإن الفضاء الكوني عالمٌ لا تشكل الحواجز الحدودية أمامه أي عائق يُذكر , وتقطع فيه المسافة في زمن لايكاد يذكر .

العولمة ليست مثل مذهب العالمية (Global ism) الذي يشير إلى طموحات الوصول إلى حالة من الأوضاع تصبح فيها القيم شراكة , أو تكون متاحة للبشر كافة في العالم البالغ عددهم حتى الآن قرابة خمسة مليارات نسمة على اختلاف بيئاتهم وأدوارهم كمواطنين , مستهلكين أو منتجين, يجمعهم اهتمام العمل الجماعي المقصود به حل المشكلات المشتركة . ولا هي مذهب الكونية (Universalism) ,اي القيم التي تحتضن كل البشرية, على سبيل الافتراض أو من منطلق الأمر الواقع.

تعتبر العولمة مزيجاً متبايناً من الروابط والعلاقات المتداخلة التي تتجاوز الدولة القومية (وضمنياً المجتمعات) وهو مايصنع النظام العالمي الحديث. إنها تحدد عملية يمكن أن يترتب عليها أن يكون للاحداث والقرارات والأنشطة في أجزاء أخرى بعيدة من الكرة الأرضية.

العولمة هي ما اعتدنا في العالم الثالث ولعدة قرون أن نطلق عليه "الإستعمار".

أكتسبت فكرة العولمة بصورة ما وضعاً اشبه بالأسطورة في نهايات القرن العشرين , إذ يرى بعض الباحثين مثل كنيتشي اوهماي (Kenichi Ohmae) أن العولمة تمثل تطوراً طبيعياً وثابتاً نحو ((عالم بلا حدود)) , معلناً عن قرب زوال نظام الدولة العالمي الحديث كما عرفناه , واستند تحليله إلى إيمان بالمستقبل وحَثَ عليه. وبالنسبة إلى باحثين آخرين , فإن المفهوم لا يتسم بأنه مبالغ فيه وفضفاض فحسب , وإنما بكونه خطيراً يبعث على الخوف ويستدعى أن يقاوم , وهذا ما أدى إلى إثارة الجدل بين هؤلاء الذين يصفون العالم بأنه "يتعولم" وبين أولئك الذين يرون أنه مايزال "باقياً على نمطه الدولي" إلى حد كبير. ويكمن جوهر هذا النزاع بين هؤلاءالذين يرون بروز عدد من هياكل السلطة البديلة الجلية التي تتنافس (في نجاح مطرد) مع الدول في تحديد اتجاهات الاقتصاد السياسي العالمي – أي القائلين بالعولمة – وأولئك الذين ما يزالون ينظرون إلى الدول على أنها الأطراف الرئيسية في النظم السياسية والاقتصادية العالمية , وهم القائلون بالتدويل.

وحين يبلغ كلا الموقفين من الحماس أشدّه , فإن كلا الموقفين يبدو هزلياً . فمن جهة يقول أصحاب إتجاه حتمية العولمة بأن الدولة ستنهار في نهاية الأمر. أما اوهماي فيرى الدولة القومية على أنها ((......وحدة غير طبيعية , بل مختلة وظيفياً , لدرجة تجعلها أعجز من أن يناط بها تنظيم النشاط الإنساني)). ومن جهة أخرى , لايرى دعاة التدويل – المتخفون وراء قناع واقعي فج على النحو المفرط – تغييراً يذكر في مركزية الدولة في النظام الدولي . وبينما يتسم الموقفان بالمبالغة , فإنهما لايخلوان من بعض النقاط القابلة للنقاش , والأدق هو النظر إلى سلطة الدولة أو الدولة على أنها قائمة في صورة الاعتماد المتبادل , ذلك أن الشركات التجارية والقوى الاجتماعية والآنظمة الدولية والمؤسسات والمنظمات غير الحكومية لاتعمل دائما في غفلة من

---

1 د.ريتشارد هيجوت العولمة والأقلمة اتجاهان جديدان في السياسات العالمية سلسلة محاضرات الإمارات-25- الطبعة الأولى 1998

الدولة أو تحديا لها, وشبيه بهذا أن الدولة لا تبلغ دائما درجة من الوهن الشديد تحول بينها وبين مقاومة الأنشطة التي لاتروق لها .

ويعد مصطلح الأقلمة (Regionalization) أيضاً مصطلحا جدليا , فالباحثون والمتمرسون في العلاقات الدولية والاقتصاد الدولي يفهمون الأقلمة على أنها نشاط بين الدول يتراوح بين تنسيق قوي للسياسة — وأن يكن أوليا كالنموذج القائم في اسيا — المحيط الهادي , الذي سبق الآنهيار الاقتصادي في المنطقة — وبين التكامل التام للدول في إطار سوق مشتركة على النمط الاتحاد الأوروبي . إلا أنه بالنسبة إلى معظم المتمرسين في أنظمة الحكم , ولاسيما الأغلبية التي ليس لها صلة بالعلاقات الدولية والدبلوماسية , فإن الأقلمة تمثل نشاطاً دون نشاط الدولة أو الأنشطة الوطنية , والذي يصبح فبه «المحلي» أكثر ارتباطاً بالأقليمي , أي العمليات السياسية والاقتصادية دون الوطنية .

ويؤدي هذا التشعب إلى مشكلة في مستويات التحليل , وهو ماينبغي علينا الآن أن نواجهه بشكل متواصل في عالم سريع التغير . ومنذ فترة طويلة كانت مستويات التحليل المحلية والدولية تعامل على أنها مجالات عمل منفصلة إلى درجة كبيرة تختص بالمتمرسين فيها . نحن لانعيش في عالم بلا حدود , ولكننا نعيش في عالم لم تعد الحدود تمثل فيه حواجز مادية أو فكرية في وجه فيض من التأثيرات العالمية في وجودنا اليومي ولهذا , إن لم يكن لشيء سواه , فان ظهور خطاب العولمة يجعل من مثل هذه الممارسات — في التمييز بين الحدود — مجرد كلام لامعنى له.

فالتحليلات التي تفرض أن العلاقة بين قوة الدولة وقوة السوق العالمية قائمة أساساً على مباراة صفرية ٭ تفشل في إدراك مدى التقدم الذي تبلغه عمليات التفاعل المتعأرضة.

أما اليوم فيجب علينا أن نجابه مجموعة متشابكة من القضايا:

- عمليات التكامل الاقتصادي القائمة فعلاً في الواقع على المستويين العالمي والأقليمي من جهة , والتطبيقات القانونية لأنظمة الحكم المؤسسية من جهة أخرى .
- بروز المستويات الوسطى (الرأسية) من السلطة ما بين الدولة والنظام العالمي (الأقلمة عبر أو فوق — الوطنية) ومابين الدولة والمستوى المحلي (الأقلمة دون الوطنية) .
- بروز سلطة (أفقية) عبر تشريعات تنظم ماهو قائم من حدود. ولا تمثل هذة العمليات إلا مخرجاً واحداً للعلاقة بين الدولة والعولمة , مما يتيح أشكالاً جديدة من الحكومات الجغرافية.

إن هذة الدراسة التي تنقسم إلى خمسة أقسام , تحدد المكونات الأساسية للعلاقة بين العولمة والأقلمة والمحلية (Localization) باعتبارها اتجاهات مهمة في السياسة العالمية في نهاية القرن العشرين. ويتناول القسم الأول منها بعض الجوانب الرئيسية لتلك التغيرات المتعددة الأبعاد التي يتآلف بعضها مع بعض بشكل ثابت فتمثل «العولمة» , وهي تكرر بعض أبعاد الجدل حول العولمة —التدويل كونها تتعلق بالدور المتبقي للدولة المعاصرة.

أما القسم الثاني فيتعرض لدراسة التعريفات الأربعة للعولمة. ويركز القسم الثالث على العلاقة الناشئة بين العولمة والاتجاه صوب الأقلمة ما بين الدول في مناطق متعددة من العالم . ويطرح هذا القسم مقولة ترى أن الأقلمة ليست نقيضاً لعملية العولمة , وإنما هي في الحقيقة جزء لايتجزء من تطورها,ففي العلاقة بين العولمة والأقلمة يصح التمييز بين التكامل الواقعي(de facto) والمأسسة القانونية (de jure) أمراً حاسماً وينتقل الكاتب في القسم الرابع إلى المستوى المحلي ليدلل على أن المشاعر المتنامية المتمسكة بالهُوية المحلية , والنشاط الاقتصادي القوي , والطبيعة المتغيرة للنشاط السياسي عند هذا المستوى هي جزء من عملية أكبر في التحول الهيكلي العالمي . وتتنتهي الدراسة بالقسم الخامس الذي يحلل الدور الناشئ المتذبذب والمتخلف لأنظمة الحكم الدولية في حقبة العولمة.

وتعتبر القضايا التي أثيرت في القسمين الثالث والرابع وأكثر القضايا اعتمادا على التأمل والتنبؤ, ولكنها قد تكون أكثر القضايا التي يتركز حولها الجدل الدائر حول العولمة على مدى السنوات القليلة المقبلة.وجوهرياً يكمن في مقابلة العالمي والمحلي ماسوف نرى من الا رتباط بين المقاومة السياسية والاجتماعية لممارسة العولمة , باعتبارها أيديولوجية متجانسة للتنظيم الاقتصادي الليبرالي الجديد في الاقتصاد العالمي.
وباختصار, سوف تحل مسائل أنظمة الحكم التي تبرز والمنتظر حسمها (عند مستويات متعددة) للقرن الحادي والعشرين نفسها بنفسها , وذلك عن طريق الحلول المقبولة لهذا التضاد أو عن طريق غيابه. وفي حالة غياب الحل المقبول لهذة التواترات , فإن القرن القادم سوف يكشف عن درجة كبيرة من عدم اليقين في كل من المجالين السياسي —الاستراتيجي والاقتصادي , كما حدث في هذا القرن الذي يوشك على الآنتهاء.

ماهي العولمة؟

إن تعريفات العولمة متعددة الأبعاد, فهي سياسية وأيديولوجية واقتصادية وثقافية , وغالباً ما تكون صوراً "كاريكاتورية" من المجادلات المعقدة. ويكمن "عولمة" كثير من الأشياء كالبضائع والخدمات والأموال والبشر والمعلومات والتأثيرات في البيئة , وكذلك الأشياء المجردة مثل الأفكار والأعراف السلوكية والممارسات الثقافية. فالعولمة يمكن أن تتحقق من خلال أربع طرق على الأقل :تفاعلات من جانبين ,والمحاكاة, والاتصالات من طرف واحد , والمماثلة المؤسسية (أي النزعة إلى اكتساب الشكل نفسه) أما المثل الجوهري لكل هذة العمليات الأربع في حالة تحققها فيوجد في توسيع ما يكمن أن نطلق عليه عولمة السوق ,والتي تتسم بأن لها أسواقاًعلى مدار الأربع والعشرين ساعة , أو المؤسسات غير التابعة للدولة , وكذلك التوسع غير المحدود وإعادة تحديد المواقع الاستثمار الأجنبي المباشر بشكل متواصل , وبروز مجتمع المعلومات العالمية , والمنافسة التي يحددها قانون السعر الواحد , ثم على نطاق أوسع , خطاب التجارة الحرة المفتوحة الذي يصل إلى مايمكن أن يراه البعض مثل فرانسسيس فوكوياما (Francis Fukuyama) في فرضية "نهاية التاريخ" (End of History) على أنه انتصار الأيديولوجية الليبرالية على مدى عدة عقود منصرمة , وبخاصة منذ انتهاء الحرب الباردة. أما الاتجاه نحو المحلية فيمثل النزعة المضادة للعولمة.
وكما بينت, فأن هذة النزعة تؤدي إلى طرق مختلفة من الفهم لأهمية المساحة الأراضي الحدودية ,فالعولمة لا تولي أهمية للأرض والحدود , بينما المحلية تعززها . والعولمة باعتبارها "موسعة للحدود" والمحلية باعتبارها "صائنة للحدود" إن استعرنا مصطلحي روزنو (Rosenau) , فإنهما تمثلان شكلاً من أشكال التوتر السياسي الكبرى في أواخر القرن العشرين.
ولا تعالج هذه الدراسة جميع أبعاد العولمة , بل تفترض وجود العولمة بطريقة ذات بعدين , أولاً باعتبارها تمثل ظهور مجموعة من المتتاليات والعمليات التي لا تعوقها حواجز حدودية أو قضائية. ويعزز هذا بالفعل سيادة الممارسات عبر الحدود في المجالات الاقتصادية والسياسية والثقافية والاجتماعية. ثانياً, بوصفها خطاباً للمعرفة السيأسسة يعرض وجهة نظر واحدة للكيفية التي يمكن بها جعل عالم مابعد الحداثة سهل القياد, فالعولمة كمعرفة تمثل عند الكثيرين واقعاً جديداً, بحيث يجعل هذا الواقع الجديد من اللغة والصور المجازية التي تتمحور حول الدولة مجرد حشو. وهذا لايعني ـ وأنا أشدد على هذه النقطة ـــ وصفاً لنهاية الدولة القومية أو ترويجاً لها , بل المقصود هو تحديد فكرة العولمة باعتبارها أنها ((عقلانية تطبيعية للحكومة , تعمل على تحديد ماهو ممكن التصور وقابل للتحقق)).
وبينما لاتتوافر دينامية واحدة للعمل في إطار عملية العولمة , فإننا إذا ما تطرقنا إلى صلب الموضوع نجد ان السؤال الأساسي الذي يشغل كلاً من المدافعين والمناهضين على حد سواء هو :إلى مدى يستدعي التغير التقني السريع — ولاسيما التكامل الاقتصادي العالمي وثورة الاتصالات — التفكير في مدى نفع كثير من الوسائل التقليدية في صنع السياسة الاقتصادية الوطنية؟ وإذا وضعنا المسألة في إطار تنبوي فربما يمكننا التساؤل: هل نشهد تراجعاً في السيادة الاقتصادية بحيث يكون التأثير النهائي فيما هو التقليل من شأن الدولة القومية بصفتها أهم لبنة في بناء عملية الحكم؟ هل تصبح "الدولة الأقليمية" (region-states) في الخرائط

العالمية الميكينسيسكية لأوهماي (Mckinseyesque) هي الوحدة ذات الأهمية الكبرى في التحليل؟ إنّ التساؤلات جريئة , أما الإجابات فجدلية.
من الواضح أن التغيرات الكمية والنوعية قد بدأت تأخذ مكانها في العلاقة بين النشاط الاقتصادي في مجال الأسواق العالمية والنشاط السياسي في مجال العلاقات بين الدول , وتمثل تطوراً أساسياً في العلاقة بين قوة السوق وسلطة الدولة ,ففي هياكل الحكم الرئيسية للنظام العالمي نشهد تحولاً من القواعد التنظيمية العامة إلى القواعد التنظيمية الخاصة ,ومن أشكال السلطة داخل الحدود إلى أشكال السلطة عبر الحدود.
ويمكن رؤية هذه التغيرات عبر ثلاثة أوجه جديرة بالذكر:

1- التحول من التكامل السطحي الذي تحدده أنماط التجارة العالمية إلى ما يمكن أن نطلق عليه تكاملاً واقعياً (يُفهم عبر الآنماط القوية في النشاط وعلاقات المؤسسات عبر الوطنية وشبكات الآنتاج الأخرى الناشئة علىالمستويين العالمي والأقليمي). فالأقلمة الواقعية تدفعها التجارة المتنامية فيما بين دول الأقليم وكذلك الاستثمار الأجنبي المباشر, ولا تدفعها سياسات الحكومات بل مصالح القطاع الخاص , والاهتمام المتزايد في المجالات العالمية والأقليمية استناداً إلى الشرعية القانونية التي تحاول الدول من خلالها تشكيل هذه العمليات والسيطرة عليها. ويمكن للتعازن القانوني أن يتخذ بالطبع أشكالاً عديدة ,منها على سبيل المثال الالتزامات التجارية غير المتفق عليها اتفاقاً كاملاً أو التي تمت مقاطعتها مؤسسياً , والتي تتم بين الدول وتكون موجهة نحو تعزيز التعاون في نطاق معين من المجالات المحددة ,وصولاً إلى وضع السوق المشتركة الكاملة. أما على المستويين الأقليمي والعالمي فإن تطور الاتجاهات العالمية يعني الطلب بأن تقوم المؤسسات بتوفير البضائع العامة على مستوى العالم.

2- التحول في عمليات الفهم التقليدية لتوازنات القوى الاقتصادية العالمية التي تكتسب فيها مناطق النمو النشطة مثل منطقة آسيا-المحيط الهادي أهمية أكبر كثراً ,مقابل المناطق التقليدية المتطورة في نصف الكرة الغربي من العالم مثل الولايات المتحدة الأمريكية وغرب أوروبا. وقد ثبتت صحة هذا التأكيد, رغم الأزمة الاقتصادية الناشبة في شرق آسيا منذ النصف الثاني من عام 1997. فأساساً تعتبر منطقة شرق آسيا- سواء أكان اقتصادها في أفضل أحواله أم في أسوئها — طرفاً عالمياً أكثر أهمية الآن مما كان عليه في أعقاب الحرب العالمية الثانية.

3- أما البند الأخير ,وبغض النظر مرة أخرى عن الآنكماش الاقتصادي, فهو على أقصى قدر من الأهمية لفهم العولمة, لأنه يمثل حقبة مرحلية مهمة في تطور الرأسمالية. وإذا تحرينا الأداء الاقتصادي بدءاً باليابان ,وامتداداً إلى كوريا الجنوبية وتايوان وهونج كونج وسنغافورة, والآن إلى دول أخرى في جنوب شرق آسيا مثل تايلاند وماليزيا والفلبين والجزء الجنوبي من جمهورية الصين الشعبية، وتبدو الرأسمالية بحق أسلوباً عالمياً في الآنتاج الاقتصادي. ولا يعني هذا أنها ذات نمط موحد عالمياً, فهي قطعاً خلاف هذا.

4- بل يمكن القول بأنها قد تجاوزت بمراحل أصولها التاريخية في أوروبا. والجدير بالملاحظة هو الدرجة التي أصبح فيها الاهتمام الكبير بمواجهة تحدي نهج النمور (Tigerism) في شرق آسيا اهتماماً رئيسياً لأكثر الحكومات الغربية تقدماً في منطقة التعاون الاقتصادي والتنمية (OECD). لقد قُبل الآنكماش الاقتصادي في المنطقة بدرجة معينة من شماتة لاتخلو من سرور (Schadenfreude) في أمريكا الشمالية وأوروبا الغربية.
ويتبنى معظم علماء الاقتصاد وصانعي السياسة العامة من معتنقي الأيديولوجية الليبرالية وجهة نظر متفائلة تجاه العولمة , ذلك أن توسيع النشاط الاقتصادي العالمي نسبة إلى النشاط المتركز على الدولة يتيح توقعاً بالحصول على المكاسب المرتبطة بالكفاءة من خلال التخصص. وهؤلاء ينطلقون من وجهة نظر تقول بأن التكاليف المترتبة على استبعاد الأفراد سوف تعوضها مكاسب الرفاهية الاجتماعية إجمالاً. أضف إلى ذلك

أن الأقلمة ,في المدى الذي تصبح فيه مزيلة للحواجز ومشجعة على التجارة أكثر من كونها معوقة لها, فإن لها أيضاً سمات إيجابية. حتى يومنا هذا تظهر البيانات التجارية المتاحة نمواً تجارياً فيما بين الدول داخل أقليم ما, والذي يسير بمعدل يماثل في تسارعه معدل التجارة فيما بين الأقاليم, مما يؤكد هذا التفسير.
ومع ذلك ففي ما يتعلق بالمسألة المهمة حول ما إذا كانت الأقلمة تحث على نظام تجاري عالمي أكثر انفتاحاً, فإن الأحكام – رغم التحول الأخير من الاتفاقية العامة للتعرفة الجمركية والتجارة (GATT) إلى منطقة التجارة العالمية (WTO)- ما تزال تثير موقفاً مشكلاً, مادام هناك اعتقاد جوهري لدى الحكومات الحديثة يقوم على أن المساومة الناجحة في مفاوضات التجارة متعددة الأطراف إنما يدعمها حجم السوق. وكما سأبين في القسم الثاني, فإن هذا الاعتقاد كان دافع وراء الأقلمة القانونية والواقعية على مدى السنوات القليلة الماضية. وبغض النظر عن المستويات المتباينة في التنمية فإن ظهور الاتحاد الأوروبي (ولاسيما في سنوات ما بين الاتفاق الوروبي الموحد عم 1986 وإنجاز السوق المتكاملة الموحدة في عام 1992) وتطوير اتفاقية التجارة الحرة لدول أمريكا الشمالية (NAFTA), وجهود تعزيز التنسيق في السياسات عبر منتدى التعاون الاقتصادي لدول آسيا المطلة على المحيط الهادي (APEC) كلها تعكس هذا الاعتقاد.
إن النظرة المؤيدة للعولمة والأقلمة تواجه جدلاً من عدة اتجاهات, فعلى مستوى العالمين المتقدم والنامي, يرى العاملون في الصناعات المتدهورة أنها تمثل خطراً اقتصادياً. أما الأطراف السياسية وهم لايقتصرون على أصحاب التوجه الوطني, فإنهم يعتبرونها تهديداً للهُوية الوطنية والاستقلال الاقتصادي.
وبقدر ماتفتقر مؤسسات الدولة إلى الكفاءة المطلوبة للتعامل مع هذه التهديدات, فإن العولمة تمثل تحدياً لسيادة الحكومات وشرعيتها. وفي أقصى أشكال تطرفهم يرى البعض منتقدي العولمة أنها تشكل تهديداً لصميم الوجود الحياتي كما خبرناه. وقد أتاح هذا ظهور عدد من الاتجاهات السياسية –الاجتماعية, والهُويات السياسية –الثقافية,وأصحاب اتجاهات يتراوح مداها مابين الوطنيين المحافظين في أقصى الطرف المحافظ أمثال رئيس مجلس النواب الأمريكي نيوت جينجريتش (Newt Gingrich) في الولايات المتحدة الأمريكية إلى الراديكاليين الخضر والهنود الأمازونيين في البرازيل.
وتظهر معارضة العولمة تحت عدد من اللافتات الجماعية المختلفة, مثل المواطنين الاقتصاديين الجدد, والشعبيين الجدد, والتجاريين (المركنتليين) الجدد, أو الوطنيين الإيجابيين. وحتى بالنسبة إلى المتحمسين لها, فإن التأثير الذي يؤدي إلى إضعاف العولمة في أدوات السياسية الحكومية لم يتلاشَ بعد.وبصدد البحث عن وسيلة لكبح استقلالية السياسية الوطنية المتدهورة تصبح الأقلمة جذابة. كما أن معارضة العولمة تبلغ أوج ذروتها في العلاقة الجدلية مع الاتجاهات المحلية, وهو ماسوف يتعرض له القسم الثالث.
إلا أنه ينبغي إفساح المجال لمذهب الحتميات البسيطة بأن يسود في دراسات العولمة, ذلك بأن العمليات المعقدة المكررة مازالت تتفاعل. ومنتقدو فرضية العولمة على حق حين يذهبون إلى أنه إن كان لها جهود, فهي ببساطة ليست ظاهرة جديدة, فقد سبقت الموجة الحالية فترتان في الماضي (فترة ماقبل الحرب العالمية الأولى وفترة الخمسينيات والستينيات) بينما تسببت الفترة الآنتقالية الواقعة فيما بينهما (حوالي 1914-1945) في ارتداد قرن من التكامل الاقتصادي العالمي إلى الوراء. ففي عام 1970, حدث أن عادت التجارة – كمعدل يتناسب مع الناتج المحلي الإجمالي لدول منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية إلى مستواها في فترة ماقبل عام 1914 . وهناك سمات مشتركة تجمع بين الحقب السابقة للتكامل السريع وبين الفترة الآنية التي تميزت بالنمو التجاري القوي, بل السيولة المالية الأقوى. ويختلف هاجس المستثمر الراهن حول الأسواق الصاعدة اختلافاً طفيفاً في الهدف عن استثمار المحافظ المالية في القرن التاسع عشر في الولايات المتحدة الأمريكية وأمريكا اللاتينية, فالشركات المساهمة في الماضي لايمكن إغفالها اليوم باعتبارها مؤسسات عبر وطنية وليدة.

إن تحليلاً لمقولة ﴿إن الأرقام تبين كل الحقائق﴾ يوحي بأن مسار العولمة –الذي يُعرف ببساطة بأنه مُعدّل التجارة الدولية الذي يتناسب مع الناتج المحلي الإجمالي أو معدل الاستثمار الأجنبي المباشر إلى الاستثمار المحلي – إنما هو أمر يتسم بالمبالغة. إن كانت العولمة موجودة على أي نحو كان, فإنها ببساطة ظاهرة أمريكية أكثر من كونها ظاهرة عالمية, كما يقول دانيال جروس (Danicl Gros) الذي يعرض بيانات تجارية تقريبية ليوحي بأنه ربما كانت العولمة قد أدت إلى تحول في قطاع التصنيع الأمريكي خلال الفترة (1960-1990), في حين بلغت ذروتها في أوروبا واليابان خلال الفترة (1980-1985) ثم حدث االنكماش منذ ذلك الوقت, إذ كان المعدل في عام1995 هو المعدل نفسه في عام 1960 . وهو يطرح أيضاً بعض المجادلات المماثلة للتقليل من أهمية الاستثمار الأجنبي المباشر كشريك في الناتج المحلي الإجمالي.

أضف إلى ذلك أنه في مجال الهجرة (أو مايمكن أن نطلق عليه عولمة الشعوب) يقال إن العولمة أضحت أقل أهمية الآن مما كانت عليه في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر, عندما كان ما يُعرَف بالعالم الجديد مليئاً بالمهاجرين القادمين من العالم القديم. وأخيراً فإن الاتجاهات السياسية نحو عولمة اقتصادية أكبر يربطها خيط قوي من الاستمرارية, فكما يقول جون دُن (John Dunn):

﴿إن التناقض الأساسي بين الصورة الريكاردية (Ricardian) للتجارة العالمية الحرة بوصفها نفعاً عالمياً عاماً, والرؤية المتشككة في التجارة باعتبارها ساحة معركة على نطاق العالم – والتي يمكن لأكثر أشكال فنون السياسة مناورة وأشدها قسوة أن تحمي السكان الوطنيين فيها بشكل فعال _ إنما ترجع تاريخياً إلى فجر السياسات الحديثة﴾.

يحاول جون دُن إثبات الفكرة القائلة بأنه على الرغم من الالتزام الدولي القوي بالعبارات الطنانة فيما يتعلق بتحرير التجارة, فإن الأطراف ولاسيما من ذوي النفوذ الكبير مثل الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد الأوروبي, مايزالون يلعبون بمكر ودهاء على وتر الممارسة الوطنية الاقتصادية عندما يتناسب مع مصالح أوطانهم. وتمثل هذه الارتباطات المتواصلة مع الماضي جوهر النقاش في كتابات هؤلاء الباحثين الذين يحتجون بأن ما نراه ليس عملية عولمة بقدر ماهي عملية يمكن أن نطلق عليها التدويل النهائي للاقتصاد العالمي.

- الخلافات بشأن تدويل الاقتصاد العالمي من الماضي والحاضر:

فإذا ما نحينا الارتباطات المتواصلة مع الماضي جانباً, فإن هناك خلافات ماتزال قائمة من حقب الماضي وحتى الوقت الراهن, بعض هذه الخلافات يمكن أن يُمثل بنوداً لقالب مُتصَوّر, بينما يحتاج بعضها الآخر إلى قراءة أكثر تحديداً. وتكمن صياغة سبع النقاط الرئيسية:

1- على مستوى عام, تعتبر الروابط المعاصرة – نتيجة للتطورات التقنية في النقل و الاتصالات – أكثر عضوية مما سبقها في العهود الماضية, وتشمل تكاملاً وظيفياً غير مسبوق للأنشطة التي تتخطى الحدود الدولية. ويمكن تنظيم الآنتاج وفق مقياس عالمي يتيح وجود وجمركة المنتجات الموجةة للأسواق الخارجية. وتسمح تحالفات ما عبر الحدود والمشروعات المشتركة باختلاط الأصول وبالمشاركة في التكلفة.

2- في المجال الاقتصادي أفسحت تجارة البضائع الطريق أمام تجارة الخدمات عموماً وتجارة التمويل العالمي على وجه الخصوص, باعتبارها أكثر القطاعات دينامية في النشاط الاقتصادي العالمي. ولا يوحي هذا بأنه لابد من الاقتصار على واحدة والاستغناء عن الأخرى, بل يعني أن العلاقة بينهما قد تغيرت. إن الذي أصبحت له الغلبة هو حركة الأشكال غير العينية لرأس المال –التمويل والتقنية والسيطرة على الأصول (و التي تقدر بنحو تريليون دولار يومياً, إذ إن التجارة الآن في أسواق المال الأجنبية تمثل قدراً يفوق بخمسين ضعفاً قيمتها في البضائع العينية)

3- في المجال السياسي, فإن التحديات التي تواجه نظام الدولـة الويسـتفالية (Westphalian) – وهـو النظام الذي تطور على مدار الثلاثمئة عام ماضية – تفوق ما كان عليه الحال في الماضي حيث الحجـم والمـدى. وبينما لم يَحنَ بعد أوان الحديث عن نهاية الدولة, فليس مـن المسـتبعد الحـديث عـن الدولـة المنكمشـة أو عـن تـراجع الدولة.

4- وعند الحد الفاصل بين المجالات الاقتصادية والسياسية, يمكننا أن نشهد التغيّرات الـتي طـرات علـى طبيعة النظم الصناعية, ولاسيما الطريقة التي تنظم بها الشركات عملية الإنتاج وكيفيـة التعـاون والمنافسـة فيما بينها. كما تستغل الشركات المتعـددة الجنسيات إمكانيـات الموازنـة بـين التشـريعات الضـريبية المختلفـة, وتستفيد من تنوع الآليات, وذلك للحد من سيطرة اللوائح الداخلية من جانب الدول القومية, وعلـى الأخـص السماح بعقد الاتفاقيات وقيام التحالفات فيما بين الشركات.

5- وقد ترتب على النقاط الأربع الأولى تغير جوهري في أولويات سياسة الحكومـات في الـدول الصـناعية المتقدمة. وعلى وجه العموم, إذا قصرنا الأمر على فترة مابعد نهاية الحـرب البـاردة, فقـد أصبحت السياسـات الصناعية والتجارية أكثر أهمية من الدفاع والسياسة الخارجية.

6- إن الأهمية المتنامية للاقتصادات الصناعية الجديـدة قـد أحـدثت تغـيراً رئيسياً في التقسـيم الـدولي للعمل. وخلال فترة مابين عام 1955 وعقد التسعينيات, ارتفعت البضائع المُصنعة في صادرات الـدول الناميـة بالقياس إلى نسـبتها المئويـة مـن 5٪ إلى 58٪. ولقـد زادت الاقتصـادات الصـناعية الجديـدة أيضـاً نصـيبها مـن التجارة العالمية الإجمالية بشكل كبير ولافت للانتباه. وفي الفترة التي سبقت أزمات العملة وإنهيـار أسـواق المـال في شرق آسيا, كان للاتحاد الأوروبي وأمريكا الشمالية وشرق آسيا أنصبة متسـاوية في التجـارة العالميـة تقريبـاً. علاوة على ذلك, أصبحت اليابـان وتـايوان مـن الـدول الدائنـة الرئيسـية. ولا يُغيّـر هـذا مـن تركيبـة التجـارة العالمية فحسب, ولكنه يشير أيضاً إلى عملية أقلمة الآنتاج.

7- ومع ذلك فإن البيانات الأولية ليست شاملة, وعلـى الـرغم مـن أهميـة تـدفُق البضـائع وسـيولة رأس المال الملحوظيْن, فأن الأهم هو الطريقة التي يَدلّ من خلالها هـذا التـدفق وتلـك السـيولة علـى تيسـير التبـادل العالمي. إنّ مصادر الصفقات لها أهميتها التي تعادل أهمية حجمها. وبعبارة أبسـط, إن السـرعة وضـغط المسـافة بُعدان مُهمَان في العولمة. ولسوء الحظ فإن مثل هذه العوامل لاتخضع بسهولة لتحليل اقتصادي مُيسر, ولاسـيما في الجوانب الكمية.

ثلاثة عوامل حاسمة في تفاعلات الاقتصاد العالمي :

اختصـاراً, تفـرض العولـة وجـود روابـط جديـدة بـين الـدول الأعضـاء وغـير الأعضـاء في منظمـة التعـاون الاقتصادي والتنمية, بين القطاعين العام والخاص, وهناك ثلاثة عوامل حاسمة في الطبيعـة العضوية للـتغير الذي يطرأ على التفاعلات الدولية بالنسبة إلى الاقتصاد العالمي على مدى العقود العديدة الماضية.

أ- أدى التقدم التقني في مجالات النقل ونظم الاتصالات (الرقميـة والأقمـار الصـناعية وتقنيـة الأليـاف البصرية) إلى انخفاض كبير في تكلفة الصفقات, وإلى أن يصبح كثير من الخدمات المُحدّدة على أُسس جغرافيـة حتى اليوم قابلاً للتسويق والتبادل عالمياً.وتستطيع الشركات الآن أن تدير عمليات علـى مسـتوى العـالم. وقـد كان تطوّر هذا النوع عاملاً مركزياً في بيان تقسيم العمل المتغير,ومع ذلك فـإن هـذا لايخلـو مـن تكلفـة, فضـلاً عن كونه قادراً على إثارة خلافـات جديـدة, فالقـدرة علـى إعـادة تحديـد مواقـع المعرفـة حـول العـالم بصـورة فورية, كانت تعني أن تحديد الملكية الفكرية والدفاع عنها قد أصبحتا قضية سياسية كـبرى مُثـارة في المنتـدى المتعدد الأطراف الذي أعيد تشكيله في إطار منظمة التجارة العالمية.

ب- وهناك جانبان للعولمة يَدلأن على أن العمال غير المهرة هم مايبدو الخاسرون الرئيسيون حقيقة, ويتمثل هذان الجانبـان في زيـادة مجال الصـناعات التحويليـة والقـدرة التصـديرية في الـدول الناميـة, وإعـادة تحديد مواقع الشركات والاستثمار الأجنبي المباشر القادم من الدول المتقدمة إلى الدول الناميـة. ويترتـب علـى

هذين العاملين تغيرات رئيسية بأسواق العمل في الدول الصناعية المتقدمة مثل المملكة المتحدة. ويَكْمُن تحديد الضغط السلبي على الأجور في دول منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية بشكل كبير, ولاسيما بالنسبة إلى العمال غير المهرة. وبغض النظر عن كيفية التمَيُز بين العمل المهرة وغير المهرة, فإن دول منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية تكشف عن تزايد عدم المساواة في الدخل, في ظل معدلات الابتكار التقني الفائقة والإحلال عن طريق تحويل معدلات الوظائف لصالح العمال المهرة.ويصبح توزيع الدخل ثنائي الشكل بصورة متزايدة, وهو ما يوحي باختفاء الطبقة الوسطى. وكما أرى في القسم الرابع, فإن لهذا الأمر دلالاته فيما يتعلق باستقرار العلاقة بين الدولة والسوق والمجتمع المدني في العالم المتقدم.

جـ- لقد رأينا مايطلق عليه ريتشارد أوبريان (Richard Brien) "نهاية الجغرافيا" استناداً إلى قوة تأثير رأس المال (سواء باعتباره مستودعاً للقيمة أو وسيطاً للتبادل). وتكمن الدلالة الكبرى لحركة رأس المال في حقبة التحرر من القيود في قدرته على التحرك بحرية إلى حيث يكون المردود أفضل و/أو المخاطر أقل.أما الحقيقة الدالة على أن هذا الأمر تدفعه أحياناً غريزة القطيع في السوق أكثر مما تدفعة الحسابات الاقتصادية العقلانية — كما كان الحال جزئياً في شرق آسيا في أواخر عام 1997 — فهي تقلل من أهمية ملاحظة أوبريان السابقة. علاوة على ذلك, فإن السعي إلى الاستثمار الاجنبي المباشر في حقبة من حِقَب العولمة له دلالاته بالنسبة إلى سيادة الدولة (وإلى الأقلمة أيضاً, وهذا موضوع النقاش في القسم التالي من الدراسة). ويظل أحد التأثيرات العامة ذا صله بمسألة "من نحن" ومع "تعولم" الشركات, أي تحول عملياتها ومواقع إنتاجها وشبكات مصادرها ومُمَوليها إلى العولمة, تكون هناك صعوبة أكبر في تحديدها كأصول لاقتصادات الوطنية أو قيمها بدور وطني بارز. ويبدو أن الأهمية المُعلقة على هذا الجانب تختلف من دولة إلى أخرى, فالأستراليون والكنديون, وبشكل متزايد البريطانيون, يبدون قلقاً أقل مما تبديه الدُول القومية ذات الأسلوب القديم ,مثل فرنسا والولايات المتحدة الأمريكية والدول الصناعية حديثاً مثل اليابان وكوريا الجنوبية والهند.

ومع ذلك فإن ما يدخل في نطاق ثقافة العولمة حقاً في مقابل مايمثل الثقافة الوطنية بجلاء لدى المؤسسات عبر —الوطنية الكبرى, قد يكون أندر كثيراً مما يوحي به الترويج السائد, فشركات "فورد" و"بيبسي" و"ماكدونالدز" ليست محتفظة فقط بأغلب أصولها الثابتة في الداخل, بل هي أيضاً معروفة بصورة واضحة بأنها شركات أمريكية. وتقدم الولايات المتحدة الأمريكية في الحقيقة, وبغض النظر عن كونها أكثر الأمم تطوراً الدليل على محدودية العولمة الأمريكية, ذلك أنه رغم انفتاحها فإن صادراتها تمثل مايزيد قليلاً على 10٪ من الناتج المحلي الإجمالي محسوباً بالقيمة. وبينما بذلت الولايات المتحدة الأمريكية والعالم المتقدم الكثير خلال فترة سريان "اتفاقية الجات" لتفكيك التعرفة الجمركية والتخلص منها, مع أنها تعد وسيلة مهمة للحماية, إلا أنه لايمكن إطلاق القول نفسه على استخدام الوسائل المتعددة مثل الحواجز ضد وضع التعرفة والحواجزالأخرى الخفية أمام التجارة. إن الاتجاهات المتبقية نحو توجه الاقتصاد توجهاً وطنياً يمكن الوقوف عليها حتى في أكثر الدول تحرُراً, فيمكن بالفعل أن نستشهد بحالة معاصرة تدل على أن الولايات المتحدة الأمريكية — المهيمن التقليدي على نظام تجاري عالمي — هي الآن أكثر وطنية على المستوى الاقتصادي, وتتسم بالثنائية, وتسعى بضراوة للحصول على ثمرات التجارة التي تخدم أغراضها, أكثر من كونها مؤيدة للقوانين أو المعايير المعتمدة على نوعية الوسيلة المستخدمة بالنسبة إلى النظام العالمي للتجارة, وذلك أكثر من أي وقت مضى منذ الركود الذي حدث في الثلاثينات من القرن العشرين في حال المقارنة بالاتحاد الأوروبي أو بدول شرق آسيا. ويحتاج الأمر إلى بعض الوقت لمعرفة ما إذا كان هذا ينطبق على شرق آسيا في أعقاب إنهيار السوق وتحديد التواترات التي نجمت عن تحرير الاقتصاد كعلاج من أجل الإصلاح, وكذلك عن الرغبة السياسية في توفير حماية أكبر من جانب النخب السياسية المتعضة والتي تعرضت للوَهن.

وما يزال هناك فرق جوهري في كل الدول بين الكلمات الطنانة لتحرير التجارة العالمية والممارسة العملية, فالدافع التجاري (المركنتلي) مايزال قوياً. إلا أن النمو في مجال التجارة القائمة على تبادل الصناعات انطلاقاً من منطق تخصص مابعد الفوردية (post-Fordist) داخل الشركات, والتطور السريع لصناعات الخدمات

التي تعبر الحدود الوطنية بسهولة و يضغطان من أجل مزيد من التحرر. ومن المحتمل أن تثبت صناعات الخدمات في الدول المتقدمة (ولا سيما داخل الولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا) أنها أكثر قوة من المؤسسات عبر-الوطنية التقليدية (في قطاعات التصنيع), وذلك من خلال الاتفاقيات التجارية متعددة الأطراف, الموقعة في حقبة ما بعد جولة أورجواي (post-Uruguay Round). ففي هذا السياق تنغمس السياسة التجارية في مسائل متعلقة بقيم كونية مثل حقوق اللإنسان, والقضايا البيئية والثقافية. ومثل هذه القيم في أيدي قطاعات طموحة لاقتصاد يرغب في التوسع نحو أسواق ثالثة تكون موجة كحواجز في وجه التجارة وبنبغي تفكيكها أو تجنبها. كما أن عملية تصدير تلك البضائع والخدمات, حتى وإن كانت متناقضة مع القيم التقليدية. وعلى هذا ينبغي أن نتوقع عولمة – تفهَم على أنها سعي لفرض الآنسجام والتجانس في الذوق الاستهلاكي – تثير الصراع مع القيم المحلية.

وفي الاقتصاد المُعولم كثيراً ما تتصرف الدُول مثل الشركات وتتصرف الشركات مثل الدُول, ويصبح التفاوض تدريباً على الدبلوماسية الثلاثية الأطراف, والتي تسعى الدول من خلالها إلى عقد وإبرام تحالفات تجارية, بينما تقيم المؤسسات العالمية علاقات رسمية مع الدول.وخلافاً لغلو الدول في اتجاهها "الأوهمي" فيما يمكن أن نسميه فرضية العولمة القوية, يبقى لها أهميتها لأن لها أجهزتها التشريعية, وبسبب وجود قانون محدود السيادة فوق مستوى الدولة (عدا أطر معينة في الاتحاد الأوروبي). ماتزال الدول الكبرى – عندما تعمل بصورة جماعية – هي جهة اتخاذ المبادرة والجهة المنوط بها مراقبة الأعراف والمبادئ والقوانين الدولية. إلا أنه في سياق قدرة الحكومة على توجيه برامج السياسة المحلية داخل حدود دولة أجنبية معينة, فإن هذه القدرة تصبح مُهمّشة. ويصبح صُنع السياسة على الأقل لعبة ذات مستويين,, حيث يكون التفاعل بين الأبعاد المحلية والعالمية لصنع السياسة أهم جوانب العلمية. ولا يستطيع مديرو السياسة الحديثة عند أي مستوى من مستويات الحكم, أن يعملوا بفاعلية دون فهم الطبيعة التفاعلية لهذة العملية, والطريقة التي تؤثر بها العوامل القائمة وراء حدودهم في قدرتهم على صنع السياسة.

بل وحتى التناظر ذو المستويين للتفاعل المحلي والدولي الذي نادى به روبرت بوتنام (Robert Putnam), ونظرية الدبلوماسية الثلاثية لستوبفورد (Stopford) وسترينج (Strange), مع الأخذ في الاعتبار الشركات والدول باعتبارها الأطراف الرئيسية التي تستحوذ على عمليات التفاعل التي ترسخ عملية العولمة في أواخر القرن العشرين, وإن كان هذا الاستحواذ غير كاف. ولا يضطلع أي منهما بدور كاف في المساحة التي تشغلها أجهزة معينة بخلاف أجهزة الدولة, او فوق مستوى الدولة أو عبرها في هذا السياق.

إن المساحة الجغرافية التي تتجاوز نطاق الحدود المحلية, والتي نجد مثالاً لها في الاتحاد الأوروبي هي أمر مفهوم بشكل واضح, إلا أن الأقل فهماً منها التنمية السريعة للمناطق عبر الحدود, والتي يطلق عليها احياناً "الأقاليم الافتصادية الطبيعية" أو "مثلثات النمو" , وهي تزيد من تعقيد فهمنا للمساحة, وذلك بخلاف نموذج الدولة القومية التي يمكن أن تصبح فيها النشاط الاقتصادي محكوماً تماماً. أما الأمثلة على الأقاليم الاقتصادية الطبيعية فموجودة في شرق آسيا, وبخاصة "الصين الكبرى" المكونة من هونج كونج وتايوان والمناطق الجنوبية من جمهورية الصين الشعبية. علاوة على هذا, فإن مجموعة كبيرة من الأطراف والقوى الاجتماعية, بخلاف الدول والشركات – مثل الجماعات التي تتولى تنفيذ سياسات التحول, وائتلافات الأعمال والجماعات المنتجين – تدفع تنمية هذه الكيانات الحدودية في حقبة العولمة. ويؤدي هذا إلى ظهور أشكال جديدة من الحكم الجغرافي. ومن بين من لهم صلة بالصيغ المعاصرة للحكومات الجغرافية والشبكات عبر الأقليمية وكلاء القطاعين العام والخاص والمنوط بهم تأسيس وتطوير مجتمعات المصالح الاقتصاديه الناشئة أو "المتخيلة".

وبينما يتسبب التغير الهيكلي الحادث نتيجة العولمة, في جعل عملية صنع السياسة المستقلة عملية مستحيلة,ناهيك عن الأفكار القديمة للاكتفاء الذاتي والآنعزالية, فلا ينبغي أن يُحبطنا مايطلق عليه أحد الباحثين "تشخيص الأسباب الكامنة وراء تضاؤل التوقعات" لما يمكن للحكومات أن تفعله. وربما نفهم طبيعة العولمة بصورة تدريجية, ولكننا مع ذلك قد بدأنا فقط في تحديد المدى المحتمل لتأثيرات العولمة في فهمنا التقليدي للدولة القومية والنظام العالمي.

ولنطرح بعض الأسئلة هنا: إذا ما أدى نظام اقتصادي متحرر بدرجة كبيرة – مع رفع القيود الاقتصادية وخصخصة معظم جوانب الحياة الاقتصادية – إلى تقليص قوة الدولة (بالنسبة إلى القوة التي يقصد بها قدرات صنع السياسة للنخب الحكومية), فما هي التأثيرات طويلة الأمد لهذه التغيرات في النظم الديموقراطية لمجتمعاتنا على المستويين الوطني والعالمي؟. وهل المسؤولية الديموقراطية – التي تؤدي إلى سيطرة ما يطلق عليها الطبقة الإدارية عبر – الوطنية أو النخبة البيروقراطية العالمية – تعتبر حضارة أعمال تجارية عالمية؟ وبينما قد يكون هناك اتجاه في بعض المراكز يبالغ في قوة الشركات المتعددة الجنسيات وتراجع الدولة, فليس هناك من مجال لمقاومة فكرة أن قوة السوق (وبالتالي قوة المؤسسة) قد نمت على حساب سلطة الدولة. ولقد مَثلتْ الاستقلالية الحكومية حلاً وسطاً. وأنا لا أطرح مسألة الدخول في جدل حول مزايا ما إذا كان هذا جيداً أو سيئاً, فانها حقيقة من حقائق حياة الدولة لاموتها, إلا ان دور الدولة أخذ في التغير مع ظهور أطراف أخرى بارزة ممن هم فوق الدولة أو دونها. ويمكن أن يشمل هذا أطرافاً مؤسسين معلنين على المستوى العالمي, مثل صندوق النقد الدولي والبنك الدولي ومنظمة التجارة العالمية, وربما يشمل كذلك نسقاً كاملاً من الأطراف الأقليمية عبر-الوطنية.وقد تم إدراك اتجاهات تحرك السلطة صعوداً وهبوطاً, والدور المتزايد لعدة أطراف متنوعة, وتطور مستويات مختلفة من الولاء الفردي في فترة مُبكرة تعود إلى عام1977 عندما اقترح الراحل هيدلي بُل (Hedley Bull) أنه بالإمكان ان نشهد عصوراً وسطى جديدة كبديل لنظام الدولة الحديثة, وهو يعادل علماني من نوع التنظيم السياسي الذي كان موجوداً في الممالك المسيحية الغربية في العصور الوسطى.

ولاينبغي أن نَغُضَّ الطرْف عن حقيقة أنّ "القروسطية" الجديدة (Mediievalism) تعبير مجازي, وليس أسلوب تحليل, ومع ذلك فإن هذة الحقيقة تدفعنا إلى إدراك أن إخضاع الاقتصاد العالمي للعولمة لايحدث في فراغ, بمعزل عن تغيّرات أطر النظام السياسي العالمي والإقرار بوضع الدولة المتواصل, باعتبارها الطرف المهيمن في هذا النظام في وجه ظهور سلطات متداخلة ومتنافسة وأفكار متعددة من الولاء والهُوية.وكما لاحظنا من قبل فإن نظم الحكم قضية متعددة المستويات. وفي القسم التالي سوف أناقش وقوع نظم الحكم في شرك مسائل على مستوى عالمي تتداخل مع سواها على المستوى الأقليمي, حيث تحدث بإطراد أمور مهمة في الحكم, وذلك في غياب الهياكل العالمية الباعثة على الرضى.

- **التفسيرات المتنافسة للعولمة : أربعة مفاهيم بديلة للعولمة :**

رغم السمات المشتركة للعولمة التي نوقشت آنفا فأن معنى العولمة يظل موهماً, وسبب ذلك واضح جلي, فلم يقبل أحد بتعريف واحد للعولمة, فأن العولمة تحتاج إلى أنْ ترى من خلال المنظورات المعيارية والنظريات المختلفة كما تشير الاقتباسات الأربعة في بداية هذا البحث. من أجل تقديم بعض التوضيح, أقترح هنا أربعة مفاهيم بديلة للعولمة.

1- العولمة كحقبة تاريخية

في هذا السياق فإن العولمة فترة محددة من التاريخ. ويُعَدّ هذا التاريخ تعريفاً مؤقتاً أكثر منه ظاهرة اجتماعية أو إطاراً نظرياً, ويُحَدّد لها على وجه التقريب الفترة التي تبدأ من بداية الآنفراج و إلى نهاية الحرب الباردة, أما الحدث الذي سوف يخلدها فهو سقوط حائط برلين. ناهيك عن أن الأمور التي تعتبر الآن جزءاً من العولمة قد كانت في حالة تطور منذ ما يقرب من قرن, وتعتبر سارية كمرحلة تاريخية أولى في أعقاب الحرب

الباردة. وسواء كانت متصلة بشكل عأرض أو غير متصلة, يمكننا القول بأن العولمة قد جاءت في أعقاب الحرب الباردة كمرحلة تاريخية. وقد تمثل النظير الاقتصادي للصراع الاستراتيجي الثنائي القطبية للحرب الباردة عقب الحرب العالمية الثانية في مشروع الاتجاه التنموي فيما بعد حقبة الاستعمار, والذي استقر من خلاله الاقتصاد الرأسمالي.

ويؤدي مصطلح العولمة, شأنه شأن الحرب الباردة التي سبقته, دوره كقالب محدد زمنياً لوصف سياق تقع في إطاره جملة أحداث, وربما اعتبرت العولمة فترة تاريخية (بأثر رجعي), تقارن بدعوى إرنست نولت (Ernst Nolte) بأن الفاشية كانت تمثل حقبة زمنية لا شكلاً محدداً من النظم السياسية. أو أن الكساد الذي حدث في الثلاثينات يظل حقبة تاريخية اكثر منه ظاهرة على المستوى النظري.

وإن كان هناك تبَنٍ لاتجاه مؤقت, فبوسعنا القول إذاً إن العولمة تبدأ مع الاستهلال المتزامن للوفاق بين الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفيتي, وإنهيار مايطلق عليه جون رجي (John Ruggie) التسوية الليبرالية المقيدة بين رأس المال والعمل في كثير من دول منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية (بداية بريطانيا). وقد شهد هذا الآنهيار صعود اتجاه من الليبرالية الجديدة المتجه نحو السوق إلى الإدارة الاقتصادية على حساب اتجاه الدورلة الرفاهي الكينزي (Keynesian) والذي ساد في معظم حقبة مابعد الحرب العالمية الثانية.

2- العولمة كملتقى للظواهر الاقتصادية

يذهب سيمون رايش (Simon Reich) في تحليله البديل الذي ينحو أكثر نحو الجانب الاقتصادي إلى أن العولمة ربما اتسمت عملياً بأنها سلسة من الظواهر الاقتصادية المتصلة في جوهرها, وهذه تشمل تحرير الأسواق ورفع القيود عنها وخصخصة الأصول, وتراجع وظائف الدولة (ولا سيما مايتعلق منها بالرفاهية الاجتماعية) وانتشار التقنية, وتوزيع الآنتاج التصنيعي عبر الحدود (الاستثمار الأجنبي المباشر), وتكامل أسواق رأس المال. وتشير العولمة – في قالبها الاقتصادي الأضيق – إلى انتشار المبيعات, ومنشآت الآنتاج, وعمليات التصنيع على المستوى العالم والتي تعيد معاً تشكيل تقسيم العمل عالمياً.

هذا مايمكن أن نطلق عليه أيضاً عملية تعريف العولمة. فبينما يركز هذا التعريف على توزيع على التمويل والآنتاج والتقنية واللوائح والسلطة كمؤشرات للتغير, فإنه يقول بأن كثيراً من هذه الأنشطة ليس جديداً تاريخياً. وبالأحرى فإن حجمها ومجالها ومدى تجمعاتها هو ما يجعلها ذات مغزى. ولم يسبق أن حدثت في الماضي بمثل هذا العمق والاتساع والسرعة. وبصورة مماثلة, ربما كان إصلاح السوق وتراجع الدولة قد تم في فترات مختلفة في الماضي, إلا أنه لم يحدث مقترناً بالنمو الكبير للاستثمار الأجنبي المباشر والمؤسسات المتعددة الأطراف وذيوع الأيديولوجية الواحدة, فالفترة الممتدة من عام 1970 فصاعداً ليست شبية بالفترة السابقة لاندلاع الحرب العالمية الأولى عام 1914. ولذا تكون النتيجة الطبيعية لهذا التعريف هي أن العولمة تؤدي إلى الالتقاء.

3- العولمة وسيلة لهيمنة القيم الأمريكية

يمكن استيعاب جوهر هذا التعريف على أفضل ما يكون من خلال نبرة الآنتصار الكامنة في عنوان كتاب فرانسيس فوكوياما ((نهاية التاريخ والإنسان الأخير)) (The End of History and the Last Man). وبالنسبة إليه وإلى آخرين كثيرين فإن نهاية الحرب الباردة قد أعادت تقديم نتاج معركة أيديولوجية كانت قد بدأت مع نهاية الحرب العالمية الثانية. وهي تركز على الآنتشار الذي كتبت له الغلبة وعلى استيعاب القدرة التقنية الغربية, والمقصود بها التقنية الأمريكية والتمويل والمؤسسات (السياسية والاقتصادية في

القطاع العام, وأفضل ممارسات الأعمال في القطاع الخاص) على حساب مايطلق عليه النماذج البديلة للتنوع الجماعي.
وهناك افتراض بأن العولمة شيء جيد من الناحية المعيارية لأنه يمثل انتصار الحداثة والديموقراطية, التي تعرفَ بأنها التنمية الاقتصادية الصناعية بما تشمل من سمات مميزة لجهاز الدولة المحدود, والحكومة النيابية والمفهوم الليبرالي للحرية والاختيار. وبهذا الصدد, لا يكاد مناصرو العولمة الحاليون يختلفون عن أسلافهم المفكرين في نهج التحديث في الفكر السياسي الأمريكي, وهو النهج الذي يتمحور وفقاً له تماثل القيم حول مبادئ الرأسمالية والديموقراطية. إلا أن العولمة تعد شكلاً خاصاً من أشكال تنمية الاقتصاد الرأسمالي أقرب إلى "كلاسيكية" آدم سميث (Adam Smith) الآنجلوسكسونية منها إلى "قارية" (Continentalism) فريدريش ليست (Friedrich List), وهي بصورة مماثلة شكل محدد من الديموقراطية الليبرالية, ثم هي مرة أخرى أقرب إلى الآنجليزي جون لوك (John Locke) منها إلى الفرنسي جان جاك روسو (Jean Jacques Rousseau).
هذه بالطبع قراءة ساخرة للعولمة ، وليس كل العلماء يقبلون بفرضية الالتقاء . وهناك استثناء امريكي بارز هو صمويل هنتنجتون (Samuel Huntington) في جدلياته حول منظور "صراع الحضارات" (Clash of Civilizations). أما بنسبة للآخرين فان تعريف العولمة بصفتها انتصاراً للقيم الأمريكية ماهو إلا شكل جديد من الإمبريالية ، وخاصة لدول العالم الثالث التي لم تستفد من التقدم الذي طرأ في تحرير الأسواق . إن هذة النظرة المعادية للعولمة شائعة في كثير من دول العالم . وعلى ما يبدو فإن المحللين الذين تتمحور درأستهم حول الغرب، من أمثال فوكوياما ، ليسوا على استعداد غالباً لإقرار مدى شيوعيتها . وهي لا تسود في المناطق الأكثر فقراً من العالم النامي . بل هي واضحة في كثير من المجتمعات الإسلامية النفطية الغنية بالعالم العربي والدول السريعة النمو في قارة اسيا ، إلى حد أن الرغبة في قبول أوجه التطور الذي يحقق الرخاء المادي — وذلك عن طريق تبني العلوم و التقنية الغربية — لايصاحبها رغبة مماثلة في استيعاب القيم الثقافية والاجتماعية الغربية .
إضافة إلى ذلك فإن الماركسين , ولاسيما في التوجه الجرامشي الجديد (Neo-Gramscian) ، يطرحون أيضاً جدلية الالتقاء بصورة شبية بمنظري التحديث العصريين, لكن من المفترض أنهم يتبنون وجهت نظر مختلفة ، إذ إنهم يرون انتصار الليبرالية شكلاً حديثاً من الصراع من أجل الهيمنة الرأسمالية .ووفقا لهذا الاتجاة يؤكد الجرامشيون الجدد فكرة تشكيل طبقة رأسمالية عبر حدودية . ويرى هؤلاء المحللون بأن هذة الطبقة من النخبة عبر الحدودية تصدر مجموعة من القيم السلوكية تتسق مع الطرح الأمريكي لليبرالية والرأسمالية ، وذلك لكونها مدعومة بالهياكل المؤسسية الاقتصادية عبر الحدودية المانحة ، مثل البنك الدولي وصندوق البنك الدولي ، ولأنها محصنة فكرياً من قبل الهياكل الفكرية المنظمة من مثل اللجنة الثلاثية (Trilateral Commission) ومنتدى دافوس (Davos Forum).

4- العولمة كثورة تقنية و اجتماعية

تناقض وجهة النظر هذه ، التعريف الثاني للعولمة تناقضاً مباشراً باعتبارها أن العولمة عبارة عن مجموعة من الأنشطة، وهي ترى أن العولمة شكل جديد من النشاط يحدث من خلاله تحول حاسم من الرأسمالية الصناعية إلى مفهوم العلاقات الاقتصادية فيما بعد المرحلة الصناعية. ولا يمكن أن يدفع إلى هذا التحول ما هو أقل من ثورة ما بين النخب التكنو — صناعية التي سوف توطد في النهاية دعائم سوق عالمية واحدة . وتعَدّ هذة العملية شاملة للإنتاج المتكامل عالمياً وأسواق العمل المتخصصة ، وإن كان بعضها معتمداً على بعض ، وخصخصة أصول الدولة ، والترابط التقني المتلازم عبر الحدود الوطنية التقليدية . وعلى خلاف التعريف

الأول ، فليس للزمن معنى أما الفضاء فقد تم تضيق آفاقه للثورة التقنية وثورة الاتصالات ، مما سمح بظهور الاقتصاد عبر الشبكات . وقد يترتب على مثل هذا التحكم تعزيز أطر التباين والمستدل عليها في فكرة المزج بين العولمة و المحلية (العولمة المحلية) (Glocalization) ، والتي تعني عملية إضفاء الطابع المحلي على العلاقات الاقتصادية والسياسية ، وتحول السلطة من المستوى الوطني إلى مستوى أدنى بطريقة تؤدي إلى الأستجابة للعولمة . فالعولمة لا تبدي اهتماماً بالجغرافيا ، بينما عملية إضفاء الطابع المحلي على العولمة تدعمها بصفتها اتجاهاً مضاداً وروابط أقليمية – جغرافية ، وخاصة كمواقع الآنتاج والتبادل وهو ما تتزايد أهميته باستمرار. ولهذا فإن الجدل الذي يدور حول العولمة وإضفاء الطابع المحلي يمثل واحداً من استراتجيات الشركة في مسائل النزاع. إن عملية عولمة الشركات تنشد استراتيجية تجاهد من أجل تقسيم العمل فيما بين الشركات على نطاق واسع, بينما تسعى عملية إضفاء المحلية على العلاقات الاقتصادية والسياسية للشركات إلى مضاعفة الآنتاج داخل عدد من المناطق بعينها, وبذلك تولد تقسيماً للعمل فيما بين الشركات العالمية يعتمد على التمركز جغرافياً , بينما تتحاشى في الوقت ذاته المخاطر المرتبطة بقيام التكتلات التجارية.
يُوحي التعريف الرابع بأن هناك أيضاً ثورة أخذة بالتشكيل في العلاقات بين الدولة والاقتصاد والمجتمع المدني, وينطلق مؤيدو وجهة النظر هذه في أبسط أشكالها من حجة تقول أنه:
"في الدول الغربية المتقدمة, ستؤدي التقنية الجديدة إلى زيادات كبيرة في الآنتاجية, وسوف يترتب عليها نمو التدفق خلال الفترات الأولى من القرن الحادي والعشرين. وسوف تدفع عملية العولمة – التي لاتكل – وانفتاح الاقتصاديات الوطنية وتكامل الأسواق بعملية النمو قدماً في العديد من مناطق العالم. إن إنجازاً غير مسبوق لآسيا الصاعدة, وأمريكا التي تستعد حيويتها, وأوروبا كبرى يعاد تكاملها, بما في ذلك روسيا المتعافية, سوف يشكلون معاً قوة اقتصادية هائلة تجُرُ معها معظم المناطق الأخرى على سطح الكوكب.وهذان الاتجاهان الكبيران, التغير التقني الجوهري, والروح الجديدة للانفتاح – سوف ينقلان عالمنا إلى بدايات حضارة عالمية, حضارة جديدة مؤتلفة من عدد من الحضارات, والتي سوف تزدهر خلال القرن القادم".
إن وجهة النظر هذه ذات تأثير في ممثلي "الاقتصاد المترابط" للنخب السياسية الإدارية العالمية " دافوس مان" (Davos Man) والمترابطة رأسياً بالاقتصاد العالمي بطريقة مرنة, تؤدي إلى تحسينات كبيرة من حيث التأثير ومستويات المعيشة عما هو مفترض غالباً. ولها صداها بين ذوي الاتجاه الكينزي لعالم بلا حدود. إنه تعريف مُوجّه تقنياً لايكتسب أي معنى من معاني النظرية السياسية الجادة يمكن أن يؤدي إلى تحقيق الطبيعة الأشكالية للغائية (Teleology) التي يعتنقونها. وليس لهذا التعريف تقدير للضغوط الموازية مما تتسب فيه العولمه, وإن وُجد فهو قليل, سواء كانت على المستوى الأقليمي أو المحلي, وهذا ماسوف نناقشة في الأقسام التالية من هذا البحث.
إن الانتقال من التعريف الأول إلى التعريف الرابع للعولمة يقدم فهماً ثورياً متزايداً (في كلا المصطلحين الكمي والنوعي) لتأثيرات العولمة في العلاقات الاقتصادية والاجتماعية, فالتعريف الأول الذي يعمل في إطار نموذج عالمي يحدد تحولاً في العلاقات السياسية والاقتصادية بين القوى العظمى سابقاً من جهة, والعلاقات رأس المال والعمل من وجهة أخرى. وهو في الأساس تحليل مُعدل للعلاقات فيما بينها. اما تأثير العولمة في المجالات الثقافية والسياسية داخل الدول فهو تأثير محدود. وبالنسبة إلى التعريف الثاني الذي يعمل أيضاً وفقاً لنموذج عالمي, فهو جامع لعناصر التغير ومشتمل على سبل الإسراع بها عبر مجالات محددة من الحياة الاقتصادية الحديثة, فهو يمثل انتقاداً للتعريف الأول إلا أنه يمكن تكييفه في إطار نظرية علاقات دولية معاصرة, وكذلك في إطار نظرية اقتصادية, فالاعتماد المتبادل اقتصادياً يقلل من الدور المهيمن للدولة عن طريق إيجاد دور تتزايد أهميته بالنسبة إلى الطراف الخرى, مثل الشركات المتعددة الجنسيات والمنظمات غير الحكومية, ويقدم منظوراً لنظام عالمي يتم إصلاحه لا تثويرها.
أما التعريف الثالث الذي يعمل في إطار نموذج عولمي فيمثل انتصاراً لأيديولوجية واحدة في معركة الأفكار المهيمنة في القرن العشرين. ويعتمد هذا التعريف جدلية الالتقاء إلى مدى أبعد مما هو في التعريفين الأول

والثاني, وذلك من حيث تنوع الاتجاهات مابين الاتجاهات المحافظة والاتجاهات الراديكالية. اما التعريف الأخير, وهو أيضاً "عولمي" فيعرض الرؤية الأكثر راديكالية للتحول الهيكلي في النظم العالمية والاقتصادية,ويوحي بتحول نموذجي في العلاقات السياسية والاقتصادية والاجتماعية نحو مجال عالمي بالفعل, تؤدي العولمة من خلاله إلى تحول جذري في طبيعة النظم الاقتصادية والسياسية, وهو أكثر راديكالية مما سبقه من تحولات إلى نظام الدولة"الويستفالي" في القرن السابع عشر.

- **العولمة والأقلمة**

غالباً ما يفترض أن العولمة والأقلمة – المُمثلىءن على نحو مصغر في ظهور الاتحاد الأوروبي (EU) واتفاقية التجارة الحرة لأمريكا الشمالية (NAFTA) والتعاون الاقتصادي لدول آسيا المطلة على المحيط الهادي(APEC) وأطر أخرى متعددة بغية تعزيز التعاون الاقتصادي الأقليمي –إنما تشكلان ظاهرتين متناقضتين. أما الخطاب السائد فيشير إلى أخطارقيام التكتلات وتوقعات الحروب التجارية. إن هذه الافتراضات مبالغ فيها ومُضلِلة, فتنمية الأقاليم تمثل بعداً مهماً في النظام العالمي الناشئ في فترة العولمة. وينبغي أن نرى اتجاهاً نحو الأقلمة كمرحلة وسيطة ومهدئة في العلاقة بين الدول من جهة وبين اقتصاد العولمة من جهة أخرى, ذلك أن الأقلمة مشروع ثنائي المستوى, فهي تتعلق بالمستوى القانوني في الدولة, أما على المستوى الواقعي فهي تتحرك من خلال الشركة وفي إطار شبكة داخل الأسواق. وإذا كانت العولمة عبارة عن مجموعة من العمليات وأيديولوجيا للإدارة الاقتصادية, فإن الأقلمة مظهر دال على العولمة بلا شك, وهي تتشابك مع العولمة, ولايمكن فهم واحدة في غياب الأخرى.

لقد كان للعولمة أثرها في تغير "قواعد اللعبة" في الصراع لكسب مزايا تنافسية فيما بين الشركات داخل الدول, وكذلك فيما بين الدول بعضها مع بعض سواء كانت ذات طبيعة واقعية خاصة أو طبيعة قانونية عامة. وعلى المستوى الحكومي شهدت دول بعينها تقدماً في سياسات تعزيز المنافسة والابتكار ولاسيما الاستثمار. ومن هنا فإن أحد أهداف الأقلمة هو تعزيز مصداقية الكيانات الأعضاء في منطقة من المناطق إزاء أطراف خارجية,وبخاصة المصادر المهمة التي يحتمل الحصول منها على الاستثمار الأجنبي المباشر, وبهذا فإن الأقلمة تمثل استجابة للعولمة. وإبرام اتفاقيات مع الجيران الأقليميين يُوفّر قاعدة سلوك للسياسة على المستوى الأقليمي بصورة جماعية, وهي السياسة المفقودة على المستوى المحلي.

ولا تحدث هذه العمليات بطريقة واحدة في كل المناطق (الاقتصادية) الصاعدة, وليس هنا موضع مناقشة النقاط المحددة لهذا إلا كمجرد إشارة إلى الخطوط العريضة للتمايزات بين أوروبا بصفتها نموذج حكومة أقليمية متعددة المستويات, وأمريكا الشمالية باعتبارها تجربة "في قلب المركز" وآسيا – المحيط الهادي كنظام تعاون أقليمي مؤسساتي ناشئ وخاضع للسوق, وإن كان أقل إحكاماً. والنقطة التي ينبغي أن نلاحظها هي أن هذه الهياكل ليست محددة, ولكنها في عملية تطور مستمر.

وتكمن المسألة الأساسية أننا نرى على المستوى العالمي والأقليمي خطاباً سائداً حول جدلية العولمة والأقلمة, ومع ذلك فهناك غالباً تباين بين حقائق الأقلمة والطموحات في السياسة المعلنة صوب أقلمة أكبر للنخب الصانعة للسياسة, وليس من مثال أوضح على ذلك من أوروبا في النصف الثاني من التسعينيات. لقد ركز الجدل حول الأقلمة لفترات طويلة الأمد على التجارة والأمور الخاصة بالسياسة التجارية – ومن أهمها التساؤل عما إذا كان ظهور الترتيبات التجارية الأقليمية يدعم أو يضعف تطوير نظام تجاري أكثر ليبرالية.

وبقدر أهمية المسائل التجارية, فإن التركيز الزائد على الاقتصاد السياسي للتجارة كان له تأثير لم يجعلنا حتى فترة قريبة نركز على اللعبة الأساسية الأخرى في الاقتصاد العالمي, وهي تحديداً الاقتصاد السياسي لحركة رأس المال في حقبة يستمر فيها الاستثمار الأجنبي المباشر في النمو حجماً بدرجة تفوق كثيراً معدل التجارة العالمية, ومع ذلك فإن رفع القيود بشكل كبير وملموس عن النظام المالي العالمي في الثمانينات كان يعني أن المنافسة لجذب الاستثمار الأجنبي المباشر قد أصبحت أكثر حدة. وكانت الرغبة في جذب أكبر حجم من

الاستثمار الأجنبي المباشر حافزاً لعقد كثير من الاتفاقيات الاقتصادية والأقليمية مؤخراً (و خاصة بين الدول النامية) يفوق مجرد الرغبة في تطوير التجارة.
إضافة إلى إنجاز السوق المتكاملة الموحدة في أوروبا, واتفاقية التجارة الحرة لأمريكا الشمالية التي خلقت طلباً متجدداً للاستثمار الأجنبي المباشر منذ نهاية الحرب الباردة, فإن أوروبا الشرقية قد انضمت إلى الصين وجنوب شرق آسيا المتعطشة للتمويل سعياً وراء الاستثمار الأجنبي المباشر, ذلك أنه عن طريق تقديم إغراءات على المستوى الأقليمي فقط, كما يرى بعض السياسين البارزين, يمكن للأقاليم أن تأمل بالدخول في منافسة ناجحة مع مناطق أخرى, وباختصار فأن وجود حافز رئيسي للأقلمة في حقبة العولمة يعد ضرورة لإغراء الشركات العالمية للعمل على تهيئة منطقة معينة كسوق, وبخاصة كموقع للاستثمار الأجنبي المباشر.

ولذلك فإن أولئك الذين يجادلون, أمثال جروس (Gros) وكيبل (Cable), بأن الاستثمار الأجنبي المباشر, باعتباره نسبة مئوية من الناتج المحلي الإجمالي, لايرفع عند مثل هذا المعدل بالسرعة الكافية لدعم فرضية العولمة, إنما يحيدون عن جوهر الموضوع, فالمهم هو أقلمة الاستثمار و هذا ما يؤثر في طبيعة أنماط التصنيع والتجارة. ذلك ما كان عليه الحال خاصة في شرق آسيا (والمقصود بها جنوب وشمال شرق آسيا) حتى عهد قريب, ففي عام 1995 كان ما يربو على 10٪ من الناتج إجمالي الشركات المملوكة لليابان يتم إنتاجه خارج اليابان مقارنة بنسبة 4٪ في عام 1986 . وبينما يمثل هذا الأمر ظاهرة عالمية للشركات اليابانية, فهو في غاية الأهمية على المستوى الأقليمي. وفي الوقت الذي كانت السوق المحلية اليابانية تشهد فيه انفتاحاً تدريجياً, كانت هذه السوق تتأقلم بمعدل أكثر سرعة, فارتفاع واردات البضائع الاستهلاكية إلى داخل اليابان من المصانع المملوكة لليابان في آسيا لافت كثيراً للانتباه, فخلال الفترة 1992-1996 ارتفعت الواردات من الفروع الأجنبية للشركات اليابانية من 4٪ إلى 14٪ من إجمالي الواردات اليابانية. وبينما كان معظم المنتجات التي تقوم الشركات اليابانية بتصنيعها في الولايات المتحدة الأمريكية تقريباً يباع داخل الولايات المتحدة الأمريكية التي تمثل السوق الرئيسية لليابان, فإن نسبة متنامية من إنتاج الشركات الآسيوية التابعة للشركات اليابانية يتم حالياً استيراده في اليابان. وفي عام 1992 بلغت واردات اليابان 16٪ من إجمالي حركة المبيعات في الشركات الآسيوية التابعة للشركات اليابانية, مقارنة بنسبة 10٪ في عام 1982. ومن هنا فإن هجرة المصانع اليابانية إلى جنوب شرق آسيا, رغم توجيه إنتاجها بصورة أساسية إلى السوق المحلية, تعَد دليلاً إيجابياً على عولمة (بل وفي هذه الحالة أيضاً أقلمة) الاستثمار الذي يتحرك أينما كانت الأجور والضرائب أقل والمُحفّزات أعلى.
تسمح لنا هذه المناقشة الموجزة للوضع في شرق آسيا بطرح مسألة نظرية أوسع مدى, فالتفسير التقليدي للأقلمة وتنوع القوانين يتمحور حول الدولة. وهي تفتقد طبيعة البناء الأقليمي الكبير الناشئ في سياق التحولات الهيكلية الناتجة عن عمليات العولمة, ولا سيما في المجالات التمويل والإنتاج الصناعي وإنتاج المعرفة والخطابات التي تبرز ارتباطاً ببناء المجتمع على المستوى الأقليمي. وبغض النظر عن المخاوف في مواقع كثيرة فإن الأقلمة وحتى يومنا هذا كانت مُعزّزة للتجارة على المستويين العالمي والأقليمي (كما في أوروبا ومنطقة آسيا – المحيط الهادي) لامقيدة لها. وعلى هذا فما تزال هناك نقاط خلاف يُمكن إدراكها فيما بين تعددية الأطراف والأقلمة في العلاقات التجارية. إنّ رفع القيود عن التمويل العالمي قد أدّى دوراً منشطاً لأقلمة الآنتاج,وكاستجابة لذلك سعت الشركات لتقوية شبكات المنشأ داخل الأقاليم. وبينما مايزال التحرر المتعدد الأطراف هو الاستراتيجية المُثلى الأولى, فإن الأكثر أهمية بالنسبة إلى الشركات في حقبة "مابعد الفوردية" هو أن تكون قادرة على عمل بكفاءة داخل تلك الأقاليم, وخير أمثلة على هذا أن الأفضلية كانت متاحة في آسيا – المحيط الهادي وليس في أوروبا (رغم أن الاتجاه كان قوياً هناك أيضاً(, حيث احتلت الشركات اليابانية والكورية موقعها في الصناعات القيّمة العليا خلال الثمانينيات وأوائل التسعينيات, وبذلك وَسَّعْت مجالها

ودعّمتْ شبكات إنتاجها في مناطق أخرى من الأقليم. وبينما يُتوقّع أن تتدنى الأنشطة وتكون محكومة أكثر في الوقت الذي تعيد فيه اقتصادات شرق آسيا تماسكها بعد الآنهيار الذي حدث خلال الفترة 1997-1998, فليس من المحتمل أن يتغير نمط النشاط بشكل جذري:

((إن إضفاء المحلية على المستوى العالمي وأقلمة المصادر هي استجابات واقعية مشتركة لكل من عولمة الأسواق المالية, وديناميات المنافسة الاحتكارية العالمية فيما بين الشركات, والتي أصبح قرب الشركات فيها من عملائها والمصدرين لها أكثر أهمية مع تحول الأسواق إلى العالمية. ولذا تكمن نتيجة أخرى من نتائج العولمة في الأهمية المتزايدة للتكتلات الصناعية, والتي تمثل ظواهر غير وطنية تؤدي أحياناً إلى تجاوز واحدة أو أكثر من الحدود الوطنية)).

بينما قد تكون الطبيعة المتغيرة للاقتصادات الأقليمية والعالمية هي التي توفر السياق الهيكلي الذي يحدث من خلاله التفاعل الأقليمي, فإن الحكومات ماتزال هي التي تقوم بدور الوكلاء في أي تعاون مؤسسي أقليمي, رغم أنّ الاستجابات السياسة الحكومية تنبع من فريق صنع السياسة الموسع الذي يَضمّ أيضاً الأطراف المهمة من القطاع المشارك والمجتمعات الفكرية, في هذا السياق نشهد أيضاً في الوقت الراهن ظهور ما يمكن أن أطلق علية ﷺأقلمة الفكر الاقتصاديﷺ, ولا يتعارض هذا بالضرورة مع الأفكار التي تدور حول التجارة العالمية ومزايا التحرر من جانب واحد. بل إنه إدراك لتأثير التفكير الأقليمي أو التفكير فوق – الوطني (أي ما يتجاوز حدود الدولة) في مدى بعينه من السياقات المختلفة. وبينما ينظر إلى الاتحاد الأوروبي عادة على أنه نموذج للتكامل الأقليمي حتى اليوم, فإن التجارب المهمة في بناء الأقليمية بدأت تأخذ مكانها أيضاً في أجزاء أخرى من العالم, رغم الافتراضات الأساسية المختلفة حول ما يمكن أن يبدو عليه التعاون الأقليمي القوي. إن الأقليمية المفتوحة والتكامل القائم على السوق ومسائل حركة التعاون في آسيا – المحيط الهادي, على سبيل المثال, لا تشوبها العيوب, وِفقَ اعتقادٍ يقول بأنها تستند إلى نظرية كلاسيكية جديدة (Neo – classical) في التجارة الحرة, وإن كانت مختلفة تماماً في اتجاهاتها إزاء المأسسة بدرجة أكبر من تلك التي سادت أوروبا خلال العقدين الأخيرين.

إن السنوات الأخيرة من القرن العشرين سوف تكون حاسمة في تحديد السبيل الذي تتطور من خلاله الأقليمية في كل أوروبا وآسيا – المحيط الهادي, ففي أوروبا تتمثل القضية الرئيسية في الطريقة التي يتم بها عرض مسألة العملة الموحدة, وخصوصاً السؤال: هل سيتكيف الاتحاد الأوروبي مع نظام يتبنى فيه بعض الدول العملة الموحدة بينما تحجم أخريات عن ذلك؟ أما القضية الرئيسية في شرق آسيا والمحيط الهادي فتتمحور حول الطريقة التي يمكن بها للمشروعات الأقليمية المتعددة, مثل حركة التعاون الاقتصادي لدول آسيا المطلة على المحيط الهادي (APEC), ورابطة دول جنوب شرق آسيا ﷺالآسيانﷺ (ASEAN), ومنطقة التجارة الحرة الآسيوية (Asian Free Trade Area, AFTA) والاجتماع الآسيوي – الأوروبي (Asia – Europe (Meeting, ASEM أن تواجه وتستجيب للأزمة الاقتصادية التي وقعت خلال الفترة 1997-1998. وتدور المسألة الأساسية في هذة الحالة حول ما إذا كانت الأزمة ستتمخض عن تنافر قوي فيما بين دول الأقاليم من جهة,أو من التعاون عبر المحيط الهادي من جهة أخرى,ففي كل من حالة الاتحاد الأوروبي وآسيا – المحيط الهادي, هناك حاجة إلى الكف عن الأحكام التحليلية حتى نهاية العقد الأول من القرن الحادي والعشرين.

وكما هو واضح من التطورات الأخيرة في شرق آسيا فإن استراتيجيات جذب الاستثمار الأجنبي المباشر لاتخلو من المخاطر, فالاستثمار السريع الذي تشجعه مجموعة ظروف مغرية يمكن أن يعقبه هروب رأس المال بسهولة إذا ثبت أن تلك الظروف تسبب مشكلات, أو تؤدي إلى انكماش اقتصادي. وبينما يمكن تهيئة مناخ ملائم لدخول الاستثمار الأجنبي المباشر, ويكون له تأثيرات اجتماعية مثمرة نتيجة تدفق التمويل إلى مجالات

تنمية ذات مردود اجتماعي (تكوين رأس مال بشري, استثمار عام في البنية التحتية....إلخ) يمكن أيضاً أن يكون له تأثير معاكس, وفي الأغلب فإنه يجعل من الصعب على الحكومات أن تفرض ضرائب على رأس المال. ويؤدي هذا بالحكومات إلى إعادة تحميل عبء الضريبة الوطنية على قطاعات الاقتصاد. إن تآكل القاعدة الضريبية من هذا المصدر, كان السبب وراء تنامي الدخل الاستهلاكية على أسس اجتماعية في كثير من دول منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية, وبعض الدول النامية. وفي هذة الحالة وضعها موضع التنفيذ, فإن التسهيلات الضريبية المقدمة إلى المستثمرين يمكن أن تؤدي إلى تحويل مسارات بحيث تصعب في القنوات بعيدة عن أوجه الآنفاق الاجتماعي التي قد تدعو إلى إندلاع الحروب بين الحكومات.
يمكن المرء أن يدلل على أن أموال دافعي الضرائب تستخدَم الآن لتعزيز التبعية الصناعية, وذلك من زاوية أكثر إثارة للجدل. ومن الواضح, وهذا الأكثر خطورة, ودون تفسير هنا, أن أنواع صفقات التكيف الهيكلي التي تقدم إلى دول شرق آسيا, مثل كوريا الجنوبية وتايلاند وأندونيسيا في أعقاب إنهيار العملة وسوق الأوراق المالية سوف تكون لها دلالاتها المهمة اجتماعياً وسياسياً, بالإضافة إلى دلالاتها الاقتصادية. وكما ظهر جلياً في شرق آسيا منذ أواخر عام 1997, فإن هروب رأس المال واستجابات السياسة الناجمة عن ذلك, قد أدى بشكل كبير ومؤثر إلى عدم استقرار الاقتصاديات والسياسات التي نمت متكيفة مع الوصل اليسير إلى رأس المال.
إن العولمة قوة هيكلية أقوى من الأقلمة, والإلتزام بمبدأ تحرر السوق العالمي يعتبر عنصراً حوهرياً للمناخات المواتية للمصلحة المشتركة على المستوى الأقليم.إن الآمال والامتيازات للشركات متعددة الجنسيات كبيرة جداً فعلاً, حتى إنها تمثل قوة كبيرة في تغير سياسات الآنظمة الحاكمة في كثير من دول المنطقة. فحتى اليوم, لم يكن بمثل هذا الأمر صراعاً كما يبدو على الأقل على مستوى النخبة, وذلك إذا ما وجدنا في الاعتبار أيديولجية التحرر الجديدة المشتركة التي تدعم مصالح وعمليات صنع القرار لدى معظم صانعي السياسة في الأسواق الصاعدة بصورة متسارعة في مناطق مثل شرق آسيا.
بإيجاز, فإن العولمة تعزز الاتجاه نحو الأقلمة إلى درجة أنها تحد من توقعات استجابة الدولة ذات التوجه الفردي للمنافسة العالمية وتشجع على الاستجابات الجماعية. ولهذا, فإنه بينما تكون العولمة هي القوة الهيكلية الأقوى, يكون هناك دور أكبر للوكالة الواعية في الأقلمة مما هو في العولمة. وتبدو الأشياء على المستوى الأقليمي لا العالمي أسلس قياداً من منطلق سياسي. ويكاد الأمريكيون متناقضاً في حقبة العولمة, عندما تصبح المسافة قيداً أقل أهمية على العلاقات الاقتصادية, حتى إن العلاقات الأقليمية تتنامى عملياً ونظرياً.
بمعنى, أن ما نراه هو تأثيرات العولمة وهي تبلور ذاتها بطريقة أكثر دقة على المستوى الأقليمي. ولأن العولمة تضعف فاعلية أدوات السياسة الوطنية, فإنه من المحتمل أن تكون اتجاهات العمل الجماعي لحل مشكلات القضايا التي تتطلب حلولاً إدارية عبر –وطنية أيسر داخل الأقاليم. هذا ما ينبغي أن يكون عليه الحال نظرياً إذا ما وضعنا في اعتبارنا توقعاً بفهم سياسي واقتصادي واجتماعي – ثقافي مشترك على هذا المستوى. وإن كان الحال كما في آسيا, نقيض أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية, فإن التفاهمات المشتركة طويلة الأمد غير موجودة, ثم إن هناك أسباباً عملية أخرى وراء تناول المشكلات العالمية بشكل ظاهر على مستوى أقليمي آني أو في الوقت نفسه على المستوى العالمي.

أزمان الحداثة وأماكنها : من الذي يريد ما بعد الحداثة ؟[1]

أنتوني كينج

التفكير في الحداثة :

إن " الحديث " لابد أن يكون أحد أشيع المجازات التي يستعان بها في تجسيد العديد من جوانب الحياة المعاصرة وخاصة ما يعرف " بالمدينة الحديثة " . ولنبدأ بتناول معناه المسلم به كما ورد في المعاجم المعاصرة .

طبقاً لما ورد بمعجم أكسفورد Oxford English Dictionary **(1981) ومعجم ويبستر** Webster، **فلفظ حديث** modern **تعني " سمة تميز الحاضر أو الآونة الأخيرة في مقابل الماضي البعيد " . وقد نميزه عن لفظ " معاصر "** contemporary **(ومعناه " الآن ") بالقول بأنه " ما ينتمي إلى العصر أو الحقبة الراهنة " . وهو يستخدم طبقاً لما ورد بمعجم أكسفورد بمعنى نقيض " قديم " و " وسيط " ، فتعبير " التاريخ الحديث " يشير إلى الحقبة التاريخية التي تلت ما يعرف " بالعصور الوسطى " (أي من نهاية القرن الخامس عشر وحتى الآن طبقاً لطبعة 1864 من المصدر المذكور . ونشير بإيجاز إلى أن هذا تحديد مخادع لحقبة من خمسة قرون تتميز بقدر من التماسك والشيوع يكفي لتصنيفه بمفهوم واحد) .**

ولزعزعة استقرار مفاهيمنا عن " الحديث " نلاحظ أن أول استخدام موثق له بالمعنى المشار إليه كان في عام 1585 و " حداثي modernist **عام 1588 ؛ وظهر لفظ " حداثة "** modernity **بمعنى المصدر من لفظ " حديث " عام 1627 ، وبدأ استخدام ألفاظ** modernism, modernness, modernize, modernizer **في النصف الأول من القرن الثامن عشر . أما لفظ** modernization **بمعنى التحديث أو التوفيق مع الفكر الحديث فظهر في عام 1770 ، ولو أن هناك إشارات إلى " تحديث "** modernizing **الأرستقراطية لبيوتهم العتيقة بأواسط القرن الثامن عشر . ويشير ريموند وليامز (** Reymond Williams, 1984**) إلى أنه بالنسبة للاستخدام المبكر اللفظي** modern **و** modernize **فالمعنى سلبي ، أي أن التغيير الذي يدل عليه اللفظان ضمناً يحتاج إلى تعديل . ولم يكتسب لفظ** modern **مدلولاً إيجابياً بمعنى " محسَّن " أو " فعال " إلا في القرنين التاسع عشر والعشرين . من ثم فلفظ "حديث " له مدلولات إيجابية بصفة عامة (ولو أن هذا ليس دائماً ، كما في قولنا " مشكلات حديثة ") ، في حين أن لفظ "**

---

[1] أنتوني كينج : أزمان الحداثة وأماكنها من الذي يريد ما بعد الحداثة في كتاب (محدثات العولمة) إعداد : مايك فيذرستون وآخرون ترجمة : د. عبد الوهاب علوب مراجعة وتقديم : د. ماجد عصفور ص 143-161

معاصر " contemporary مصطلح أكثر حياداً . ومن نافلة القول إن كل هذه الاستشهادات الواردة في معجم أكسفورد كلها مأخوذة من الأدب الإنجليزي الذي يفترض أنه كُتب في إنجلترا (أو بريطانيا) .

ويوحي تأصيل لفظ " حديث " بأنه مشتق من لفظ modus اللاتيني بمعنى " قياس " ، وهي وجهة نظر مهمة تلفتنا إلى لفظ modish (موافق للموضة) و a' la mode . كما أنه يعجل بفكرة مفيدة نوردها في هذا المقام ولو أنها ستطرح في موضع لاحق من هذا البحث ، وهي أننا إذا سلمنا بوجهة نظر وليامز بأن المدلولات المعاصرة للفظ modern تعد إيجابية فبأي المعايير يقاس أي مفهوم إيجابي على الحداثة الثقافية ؟ كيف لنا أن نعلم أي المدن تعتبر حديثة ؟ أو أي المدن هي الأحدث ؟ ومن هم الذين يقومون بالقياس ؟ هل هم ذكور أم إناث ؟ زنوج أم بيض ؟ هل هم " لجنة الأزمة السكانية " بواشنطن (1990) بمؤشراتها الدالة على معدلات تلوث الجو ونسبة جرائم القتل لكل ألف نسمة أو نسبة الهواتف لكل فرد أم الراحل آية الله الخميني ؟

على أية حال ، فما نود أن نؤكد عليه هو أن السمات المعيارية للفظ " حديث " بالمعنى الذي أوردناه هنا هي سمات زمنية في المقام الأول لا مكانية . ولا يتحدد معناه في علاقته " بالتاريخ " وحسب ، بل بتاريخ حياة شخص بعينة ودون غيره . ومسألة الحيز أو المكان أو الموقع أو المجتمع أو البلد أو الدولة القومية أو نطاق الحياة التي يشير إليها لفظ present " حالي " أو recent " متأخر " تؤخذ مأخذ التسليم ودون إشكالية ، ولو أنه يتضح مما يشار إليه باسم " التاريخ الحديث " (بأداة التعريف وفي مقابل " العصور الوسطى ") أن هذا الحيز المكاني يعد غريباً إن لم يكن أوروبياً أو مسيحياً على الأقل .

موجز القول إنه لما كان " الحديث " و " الحداثة " إذا أخذا بمعنى " بداءاً من الوقت الحاض " ليس لهما أساس زمني ولا جغرافي حيث يطفوان في الفراغ ، فإنهما فارغان من المعنى وبالتالي فلا صلة لهما بالوصف أو بالتحليل . فعبارة مثل " المدينة الحديثة" تنطبق على كابل أو نيويورك أو فاراناسي دون فارق .

كان العلماء العاملين في مختلف أفرع العلم حتى وقت قريب يستخدمون هذين المصطلحين سواء بصورة انتقائية أو مختلفة . واستمرت كثرة منهم على ذلك ، والفارق بين ما نطلق عليه اسم صوغ " الإنسانيات " لمفاهيم الحداثة وصوغ العلوم الاجتماعية لها هو الموضوع الرئيس لهذا الفصل . وسنفترض مع وليامز (Williams, 1984) أن لفظ modern وألفاظ modernism و modernity و modernist بصفة خاصة هي مصطلحات ومفاهيم تستخدم بصورة خاصة في مجالات الفنون والأدب والعمارة بين 1890 و 1980 في أوروبا والولايات المتحدة في المقام الأول مع إشارات عابرة للنسف العالمي ككل (باستخدام مجاز آخر أيضاً في طبعة 1989 مع معجم أكسفورد) . ويمكن اعتبار مفهومي modern و modernity أساسيين في العديد من أفرع الدراسات الإنسانية لدرجة أنهما يحددان طبيعة المعرفة المنتجة والحدود الومنية والمكانية والفكرية التي تحكم بناءها وهوية منتجيها . ففي تاريخ الفن على سبيل المثال ، نجد أن الهويات المهنية تتحدد من منظور " الفترات الزمنية " في المقام الأول ، وتتكون عبر مفاهيم غريبة عن الزمن . وأصحاب المهن إما " حداثيون " أو " قبل حداثيين " ، وغذا كانوا من الفئة الأخيرة يدخلون في فئة " الوسيط " أو من يفعل " ما ينتمي إلى " القديم " أو "الباروك" (Baroque اتجاه فني بدأ في إيطاليا في القرن السابع

عشر ، ثم انتشر ببقية دول أوروبا ثم الشرق . وكان ثورة على النزعة الفنيـة الكلاسيكية السائدة . واللفظ مشتق من الإسبانية بمعنـى " لؤلـؤة غير مصقولة " ، المترجـم) . وهـذا الاستخدام المحدد جغرافيـاً للفظ modern هو أبو ما بعد الحديث postmodern الذي نخرج الآن عن موضوعنا لنتحدث عنه .

يقوم هذا المفهوم الخاص للحديث في الاستخدام (السسيولوجي) المعاصر على مرحلة صناعية واحتمارية شديدة التميز في تطور اقتصاد العالم الرأسمالي الذي حدث في أوروبا والولايات المتحدة وخاصة في القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين . وغذا أمكن تعريف الحداثة بالإشارة إلى الممارسات الثقافية لنخب بعينها (وهو افتراض مثير للجدل في حد ذاته) ، فقد كانت في رأي هارفي (Harvey , 1989) ورقة عمل ثقافية لرأسمالية مطلع القرن العشرين . ومع أن هذاالتعريف مفترض في علاقاته بالنسق العالمي ككل وخاصة في علاقاته بالنزعة الاستعمارية ، فقد كان قاصراً على مضاهره في أوروبا وأمريكا الشمالية . ونرى من جانبنا أن هذا يرجع إلى ضرورة الاعتراف بما يشير إليه بيترس بعبارة " إزدياد التأثيرات غير الغربية " على الحداثة " والذي تعرضت له باريس التي تعد في رأيه بحق " المركز الثقافي للحقبة الاستعمارية " . وهو يشير في هذا المقام إلى " الفن الزنجي " l'art ne'gre " من خلال تكعيبية براك وبيكاسو وفوفيه (Fauvisme مدرسة في التصوير تميل إلى التحرر من الثوابت ، المترجم) ماتيس والتصوير الساذج عند هنري روسو (Pieterse, 1992:371).

إلا أن هذه المفاهيم (الخاصة بالإنسانيات) عن الحداثة بمعناها المتداول في أوروبا وأمريكا الشمالية لم يتم فهمها بهذا المعنى مطلقاً (انظر مثلاً النصوص التي تمثل " الحداثة : 1890-1930 " Modernism , 1930-1980)لبرادبيري ومكفرلين Bradbury and Mcfarlane (1976) أو مجموعة تيمز وكيلي Timms and Kelley عن " التجربة الحضرية والأدب والفن الأوروبي " Urban Experience and Modern European Literature and Art (1985) . فكانت الحداثة لا تعرّف إلا في علاقتها بأوروبا والولايات المتجة وليس في إطار النسق العالمي ككل . لذا فإن ما بعد الحداثة تعمل بنفس القيود الجغرافية سواء في حيث المصادر الفكرية الأورروبية المركزية التي تقوم عليها أو الظواهر التي تزعم تفسيرها أو مناطق العالم التي يفترض أنها تنتمي إليها . ويقول ليوتار (Lyotard ,1984) نفسه إن " الحالية بعد الحداثة " ليست سوى عرض لما يسميه " اشد المجتمعات تطوراً " , وهي عند فردريك جيمسن " مصطلح مرادف تقريباً للثقافة الأمريكية " (Young , 1990:205).

وفي الاستخدام الغربي المعاصر (وربما " غير الغربي" غير النقدي " أيضاً) ، يشير " الحديث" إلى " المجتمعات الصناعية الحديثة وبعد الصناعية حالياً والتي لا تكون في العادة رأسمالية بالضرورة . وقد صاغ التنازل العام للحداثة في هذه المجتمعات في العلوم الإنسانية والاجتماعية مفهوماً محدداً للموضوع من الناحية التاريخية في علاقته بالتغيرات الاقتصادية والتقنية والاجتماعية والثقافية سواء داخل أوروبا أو في " الغرب " ككل ، أو في علاقته بمجتمع محدد قومياً . والمرجع الثاني الأحدث زمناً كما سيرد فيما بعد للحديث هو مشروع التنوير في أوروبا بتأكيده على العقلانية والنظام والدولة والسيطرة والإيمان بالتقدم . وفي كل من لغتي الخطاب هاتين القائمتين على المركزية الأوروبية والتقنية والمعمارية ، تليها مباشرة فيينا ولندن وبرلين (Lash, 1990) . ومع أننا نستطيع أن نقدم عناوين عديدة تؤيد هذا الافتراضات ، ومن أهمها

كتاب مارشال بيرمان Marshall Berman , All That is Solid Melts Into Air (كل ما هو صلب يذوب في الهواء ، 1983) واستشهاده بقول بودلير عن الحداثة : " نشير بالحداثة إلى العارض وسريع الزوال ونصف الفن الذي يعتبر نصفه الآخر خالداً لا يتغير " (Baudelairem 1863 in Bermanm 133 : 1983) وكتاب كلارك T.J.Clark , The Painting of Modern Life, Paris in the Art of Manet and his Followers (تصوير الحياة الحديثة : باريس في فن مانيه ومن جاءوا بعده ، 1984) . والعنصر المشترك بين هذين الكتابين هو أنه على الرغم من الإشارة للامبراطورية الفرنسية أو لظهور الذات الزنجية (عند كلارك) ، فلا وجود للعالم خارج أوروبا (أو حتى خارج فرنسا) . إنها رؤية تقوم على المركزية الأوروبية تماماً

ونفس الشيء يصدق على مجموعة سيد وولف Seed and Wolff عن مانشستر و"ثقافة رأس المال " The Culture of Capital (1988) . والافتراض هنا هو أن هذه المدينة الشديدة الأهمية في تاريخ التصنيع الرأسمالي ، المدينة التي استوحاها كل من ماركس وإنجلز في نظرياتهما لأنها لاحتوائها وتجسيدها ودعمها لنمط خاص من ثقافة رأس المال تتميز باستقلالية اقتصادية واجتماعية ومكانية ناجمة عن اقتصاد ناشئة عن عمليات الإنتاج والاستهلاك والتبادل العالمية التي تقوم على رؤية خاصة للعمل ونمط إنتاجي استعماري كانت مانشستر تحتل منه مكان القلب (King , 1984 ,1990a , Spivak,1988) . والمستعمرا ت هي الغياب ، ومدينة القطن هي الحضور . وبدون إدراك ذلك فلا تفسير للحداثة الاجتماعية والثقافية المعاصرة الناشئة عن وجود عشران الآلاف من الجزائريين أو المغاربة في باريس أو الهنود والباكستانيين وسكان الهند الغربية في مانشستر . وهذه النقائض هي المحصلة المباشرة لتحديد معنى الحديث والحداثة بالإشارة إلى نقطة محددة من الزمن ، ولكن دون إشارة إلى المكان .

الحداثة و " الغرب " :

نظراً لأصله اللغوي في الإنجليزية (ثم في الإنجليزية الأمريكية فيما بعد) والامبريالية اللغوية اللاحقة للإنجليزية الاستعمارية والدولية ، أصبح مصطلح "حديث" مرتبطاً " بالغرب " لاستخدام مجاز مكاني وجغرافي ولو أنه مجاز اقتصادي وسياسي وأخلاقي وفلسفي أيضاً . وهكذا وكما سبق أن أشرنا ، فنظراً لاستخدام المجاز التجريدي " للحديث" لأول مرة كمصطلح سلبي ثم كمصطلح إيجابي ، فقد تحدد مدلول هذا المجاز وأتخذ معنى شديد التميز والخصوصية بين أواخر القرن التاسع عشر وأواسط العشرين لا في آداب الغرب وموسيقاه وفنونه وحسب ، بل في العمارة والتخطيط الحضري أيضاً .

لم يكن ما نطلق عليه اسم " المدينة الحديثة " التي نتحدث عنا الآن مجرد سمة "للعصر الراهن أو الآونة الأخيرة" في اي مكان إلا في أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية . ولم يتخذ نفس السمة بطبيعة الحال في مختلف دول هاتين القارتين ولا احتلت أشكاله "الحديثة" كل حيز المدينة الذي لمسه . من ثم فالإشارة إلى " الحداثة الغربية " أو "المدينة الغربية الحديثة" تعد شيئاً يتسم بالإفراط ، نوع من الاستشراق المعكوس (Said,1978) . وبدلاً من الإشارة إلى " المدينة الحديثة " فمن الأجدى أن نميّز هذا النمط من التحول الحضري إما حسب مكانه الأصلي (ربما أوروبا الغربية) أو نمط الإنتاج الذي يدعمه (الرأسمالية المتأخرة) أو التكنولوجيا وقاعدة الطاقة والمواد الخام التي يفرزها (الأسمنت عالي الطاقة) أو التصنيفات الاجتماعية

والجنسية والإثنية والعرقية للعمالة والتي تساعد على ترسيخها (التصنيف الدولي الأول للعمل) . ومع ذلك فقد رسخ مفهوم " الحديث" بصورة قوية في " الغرب " ثم انتقل لسائر بقاع العالم عبر العلاقة الاستعمارية غير المتكافئة والرأسمالية العالمية (انظر Sardar,1992).

وفي المستعمرات كما يشير حميدة (Hamedah, 1992) ، أصبح المكان المحلي يسمى " المدينة التقليدية " من خلال بناء السلطة المركزية لما يعرف باسم " المدينة الحديثة". وكما يتضح من عدد من الدراسات (Holston,1989,King,1976, Rainbow,1989,Wright,1992) ، لم تكن المحصلة الحضرية للنزعة الاستعمارية مجرد غرس " مدينة غربية حديثة " ، بل كانت سلعة تمثل المحصلة المتميزة للحداثة الاستعمارية . وعلى الرغم من وجود بعض التشابه السطحي بينها وبين مظاهر المدينة في المركز الحضري ، فهي تختلف عنها في جوهرها ، بل تعتمد عليها سياسياً واقتصادياً ومكانياً إلى حد بعيد.

ويتضح هذا الاعتماد في أجلى صورة في التطبيقات المعمارية والمكانية لما كان يعرف في البداية باسم " الحداثة " ثم عرف فيما بعد وبقدر مماثل من الغطرسة باسم "الطراز الدولي " (king,1990a:61.78) . وبتطبيق مصطلح " الطراز الدولي " على النمط الحضري والمعماري ، تم صوغه في ثلاثينيات القرن العشرين في أوروبا وأمريكا الشمالية في البداية في إشارة إلى التكنولوجيا الراقية والمواد عالية الطاقة والمنشأت ذات رأس المال المكثف والمواقع المتميزة من وسط المدينة والتي تضم مؤسسات الراسمالية الاحتكارية (Hitchcock and Johnson , 1966) حين كانت العلاقات الاقتصادية والسياسية العالمية خاضعة لسيطرة المؤسسات الرأسمالية وحين كانت النزعات الاستعمارية الأوروبية واليابانية في ذروتها. وكان الحيز السياسي للنزعة الاستعمارية الفرنسية في الثلاثينيات هو الذي سمح ببناء تصميمات أشهر ممتهني هذا النسق ، وهو لو كوروسيير Le Corbusier ، في الجزائر في الثلاثينيات (Lamprakos, 1992) وفي تشتديجير بالهند في نوبة من الخفة والنشاط بعد الاستعماري ، وفي برازيليا (بمعماريين مختلفين) في الخمسينيات (Holston,1989).

من ثم ففي هذا السياق التاريخي والحضري الخاص تثبت فائدة مفهوم مارك إلفين عن الحداثة . فهو كمؤرخ تتركز دراسته على الصين يوجه إلفين اهتمامه لإيجاد تعريف للحداثة :

1. " لا يقوم على التقسيم الزمني ، وبالتالي يتفادى اللبس الناتج عن المراجعة المستمرة ".
2. يساعده على " رؤية المجتمعات كمجموعات متباينة من العناصر " الحديثة " و"غير الحديثة " التي لا تختلف كل منها عن الأخرى في بعض الحالات وتدعم كل منها الأخرى في حالات أخري ويسود بينها العداء في حالات ثالثة . وفي هذه الرؤية فلا أوروبا الغربية المعاصرة ولا أمريكا الشمالية الحالية تبرز كنموذج "حديث" في مجملها بالطبع (Mark Elvin , 1986: 209).

في ضوء هذه الافتراضات ، يعرَف إلفين الحداثة بأنها " مركب من الاهتمامات بالسلطة يزيد إدراكه أو يقل فعالية " . إنه مركب يحتوي على ثلاثة عناصر على الأقل : **الأول** " التسلط على الآخرين من البشر ، سواء الدول أو الجماعات أو الأفراد وفقاً للنسق المتبع " ؛ **والثاني** التسلط العملي على الطبيعة من حيث القدرة على

الانتاج الاقتصادي " ؛ **والثالث** هو " التسلط الفكري على الطبيعة من حيث القدرة على التنبؤ " (Elvin,1986:210) . ولا بد أيضاً أن نضيف إلى ذلك التسلط في ظل الإمبريالية لا على بناء المعرفة وحسب ، بل أيضاً على بناء المتغيرات والمعايير المنهجية التي يتم فيها إضفاء الشرعية على تلك المعرفة . إنها القدرة على التسمية والتصنيف والتقسيم (King, 1994) . وهي الموقف التاريخي الذي يصفه سبيفاك بأنه " تاريخ العنف المعرفي للإمبريالية " (Spivak, 1988: 172).

عصور الحداثة :

تركزت مناقشتنا حتى الآن على إضفاء السمة المكانية الجوهرية على مفهوم الحداثة القائم على المركزية الأوروبية ؛ ولكن ماذا عما اسماه بابا (Bhabha,1991) "زمنيتها المتأرجحة " ؟ فالحداثة لو أخذت بمعنى " اعتباراً من الوقت الراهن أو الآونة الأخيرة في مقابل الماضي البعيد " فهي موجودة في كل مكان ولو أنها قد تتخذ مدلولات مختلفة، بعض الشيء تبعاً للفوارق اللغوية والثقافية ؛ كما أن لها وجود في عصور مختلفة، " فكل تكرار لدالة الحداثة يعد مختلفاً وقاصراً على الظروف التاريخية والثقافية التي تحيط باستخدامه". (Bhabha , 1991 : 207).

كما يعرب بابا عن شكه في كل من السمة المكانية التقليدية للحداثة وسمتها الزمنية فيقول : " إن فوكو – من خلال كانط – يعزو " علم الوجود الخاص بالحاضر " إلى أحدث النموذج وهو الثورة الفرنسية ، وفيه يضع دالة الحداثة .. ويتكشف المركزية الأوروبية لنظرية فوكو عن الاختلاف الثقافي في إصراره على إضفاء السمة المكانية على زمن الحداثة " (Bhabha , 1991 :202).

ومع ذلك فإن نقد بابا الخاص يقتصر على " أوجه قصور المركزية العرقية لدالة فوكو المكانية للحداثة والتي تتضح إذا اتخذنا موقفنا في سان دويمنجو في حقبة ما بعد الثورة مباشرة لا في باريس " ويشير بابا هنا بإيجاز إلى الفصل الحاد بين ما يعرف باسم " الإزاحة الحديثة للنوع البشري " (والقائمة على أفكار التنوير) والتواريخ الاستعمارية والعبودية المتناقضة (والمنسية).

وهو يفترض أن الحداثة تتعلق " بالبناء التاريخي لوضع محدد للخطاب التاريخي": فليس هناك حديث " حقيقي " هو في حد ذاته " حداثة " ينبع من منظور علاقة متصلة زمنياً ومتماثلة مكانياً . [1]

ونتفق (king , 1991 : 8) مع بابا أيضاً في أن النشأة الحقيقية لحداثة " اليوم " ، أي بمعنى الجديد ، تكمن في الحيز الاستعماري ولا الحضري . و " الوضع المحدد للخطاب التاريخي " عندنا لتقرير ماهية الحديث – الذي له موقع في الزمان والمكان على السواء – يرتكز على المعيارين التاليين .

بداية ، نتخذ من العام 1995 (بدلاً من 1945 أو 1895) باعتباره " الآن " بالنسبة للحداثة . وهذه حداثة لا تحكمها مفاهيم نخبوية مركزية – أوروبية راسخة جذورها في الأدب والتصوير والعمارة

وأفكار تعد الآن تاريخية تماماً وتدخل ضمن الثوابت الثقافية للغرب (2) ، بل يحكمها واقع اليوم في ظل ظروف نمو غير متكافئ للتدويل الكلي للإنتاج وللاعتماد العالمي المتبادل الذي ليس فيه آخرون نظرياً على الأقل (Giddens,1990) .

ومعيارنا الثاني هو وجود إثنيات وأعراق وأقوام من كل أركان الكوكب في عدد كبير من المدن حول العالم . ,وإذا تساءلنا في ضوء هذين المعيارين عن المكان الذي حدث فيه الحدث التاريخي الأول لما نعرفه اليوم باسم المدينة " المتعددة الثقافات الحديثة " ، فالإجابة بالتأكيد ليست في مدن " المركز " الأوروبية أو الأمريكية الشمالية كلندن أو لوس أنجيليس أو نيويورك ، بل ربما كان في مدن " هامشية " كريو أو كلكتا أو ممباسا. ونقول " ربما " لأننا ليست لدينا إجابة مباشرة لهذا التساؤل التاريخي الشديد الأهمية وذلك لأن معظم البحث الديمغرافي وغيره من الأبحاث الاجتماعية يقوم على المركزية الأوروبية . كما نضع لفظي "مركز " و " هامش " بين علامتي تنصيص لأن ما نقوله يبين أن المركز قد يصبح هو الهامش والهامش قد يتحول إلى المركز من منظور اجتماعي وثقافي (لا من منظور اقتصادي وسياسي) . ولا نتحدث هنا عن نوع الحداثة التكنولوجية أو المعمارية ، بل عن حداثة اجتماعية وثقافية . من ثم فالسؤال ليس عن هوية نسخة الحداثة التي نعمل بها ، بل عن الزمان والمكان الذي ثبتت فيه تلك النسخة كمعيار منهجي عالمي سائد . ومن ذلك الزمان والمكان فهي تستخدم سلبياً كنقطة مرجعية (أو مقياس إذا عدنا لبداية الفصل) تنطلق منها كل أشكال النقد الثقافي والتاريخي المعاصر . ولا نحتاج إلا لتصور أن الفوضى الفكرية والمعرفية (في تفسيرات تقليدية للأدب مثلاً أو الفن وتاريخ العمارة) كانت هي تصنيفات الحداثة التي ينبغي إخراجها من الثوابت أو ما أعلن تقادمه وسنعود إلى هذه القضايا فيما بعد.

" التحديث" و " مابعد النزعة الاستعمارية " و " ما بعد الحديث "

إذا كانت " الحداثة " و " الحداثي " هما المصطلحان المفضلان بمعاني مفضلة في العلوم الإنسانية ، " فالتحديث " يعد محورياً بالنسبة للعلوم الاجتماعية ، ولو أنه لا وجود له بين مفردات الإنسانيات . وسنركز في هذا المقام على مفهوم سيسولوجي خاص " للتحديث" ونظرية الستينيات ، أولها كتاب " بلاك Cyrill Black بعنوان : The Dynamics of Modernization , A Study in Comparative History (ديناميات التحديث : دراسة في التاريخ المعاصر ، 1966) ، وكتاب ليفي Marion , J , Levy بعنوان Modernization and the Structure of Societies A Setting for International Affairs (التحديث وبنية المجتمعات : خلفية للشؤون الدولية ، 1966) ومجموعة أبحاث حررها ويانر Myron Weiner بعنوان The Modernization , Dynamics of Growth (التحديث وديناميات النمو ، 1966) . (3)

نرى من جانبنا أن الفارق الأول بين فهم الإنسانيات للحداثة وفهم العلوم الاجتماعية للتحديث يتمثل فيما يلي ، ففي حين أن " الحداثة " مفهوم أوروبي أمريكي تكمن جذوره في زمنية تاريخية مقيدة مكانياً ، " فالتحديث " مصطلح (أمريكي إلى حد كبير) سماته المعيارية مكانية وجغرافية وزمنية وتاريخية . ومعنى المصطلح والصيغة التي يستخدم بها يرتكزان على افتراض أن الحديث لا يقاس تتابعياً وحسب في علاقته بماضي المجتمع الذاتي (الغربي الشمالي دائماً) ، بل يقاس تزامنياً أيضاً في علاقته بحاضر المجتمع الآخر (الشرقي الجنوبي دائماً) . وفي حين أن " الحديث" في الإنسانيات ظل حتى عهد قريب يتجاهل ما قد نشير إليه اليوم باسم " النسق العالمي " أو " العالمي " فقد سعى " التحديث " في العلوم

الاجتماعية لتناول هذه الأبعاد ولو في إطار المعايير المنهجية للنزعة الدولية في السيتينيات ؛ فالمعايير المنهجية " للأنساق العالمية " و" العولمة " لم تنشأ إلا منذ السبعينيات والثمانينيات ولو أن نيتل وروبرتسن (Nettl and Robertson , 1968) قدما وجهة نظر تسعى لإقامة جسر بين منظوري التحديث والعولمة .

يشير " التحديث " في راي بلاك (Black , 1966 :7) إلى :

" النمط الدينامي الذي اتخذته عملية التجديد الطويلة الناجمة عن تفجير المعارف في القرون الأخيرة ... ولو كان لابد من تعريف فقد يعرّف " التحديث " بأنه العملية التي تكيفت بها المؤسسات المتطورة تاريخياً مع الوظائف السريعة التغير التي تعكس الزيادة غير المسبوقة في معارف الإنسان والتي سمحت له بالسيطرة على بيئته وواكبت الثورة العلمية . وكانت جذور عملية التكييف هذه وتأثيراتها الأولية تكمن في مجتمعات أوروبا الغربية ، بل إن هذه التغيرات امتدت في القرنين التاسعر عشر والعشرين إلى كل المجتمعات الأخرى وأدت إلى تحويل عالمي يؤثر على كل العلاقات الإنسانية " .

وفيما يتصل بمجال السياسة يواصل بلاك قائلاً :

" إن علماء السياسة عادة ما يقصرون مصطلح " التحديث " على التغيرات السياسية والاجتماعية المواكبة للتصنيع ، إلا أن التعريف الكلي يتناسب بدرجة أكبر مع تعقيد جوانب العملية وتداخلها " (Black , 1966 : 7) .

ويرى ليفي (Levy , 1966 : 11) أن تعريف التحديث يتوقف على :

" استخدامات مصادر القوة والاستعانة بكل أدوات مضاعفة تأثير الجهد . وبعد المجتمع أكثر تحديثاً أو أقل تبعاً لمدى استخدام أفراده بالمصادر غير الحية للقوة أو استعانتهم بأدوات مضاعفة تاثير جهودهم ".

ومع ذلك فكتاب ليفي موجه في المقام الأول لفحص بنية المجتمعات " التي تم تحديثها نسبياً " و " التي لم يتم تحديثها نسبياً " ، ولقضايا تدخل ضمن تحديد الدور والتضامن والتوزيع الاقتصادي والسياسي . وفي فحصه للسياق التنظيمي للمجتمعات ، يركز على تنظيم القرابة والأسرة والوحدات الحكومية والقوات المسلحة وغيرها من السياقات التنظيمية كدور العبادة والمجموعات التعليمية ن مختتماص بمناقشة للعناصر المشتركة وخطوط التنوع في كل المجتمعات . والغريب أننا لا نجد غشارة في هذا الكتاب الضخم (850 صفحة) الى المستعمرات والنزعة الاستعمارية إلا في أربع صفحات .

ولإيضاح موضوعه يتناول ليفي بعض قضايا " التوزيع " المكاني للتحديث :

" هناك بالطبع اختلافات واضحة في مستوى التحديث . فتمثل إنجلترا وفرنسا وألمانيا الغربية مستويات رفيعة من التحديث ... ولا شيء في أسيا يقع على جانب التحديث سوى اليابان ... وما من بلد في

أفريقيا مؤهلة لتكون على جانب التحديث سوى جنوب أفريقيا ومناطق متفرقة معزولة من الجزائر ((Levy , 1966 : 37

وتنقسم مجموعة واينر التي تشمل إسهامات أربعة وعشرين من كبار أنصار نظرية التحديث في الستينيات الى ثلاثة أقسام رئيسة ، يتناول كل منها تحديث المجتمع والثقافة والسياسة والحكم والاقتصاد . ومسألة عدم إسهام المرأة أو الخط من منطلقات العالم الثالث تعد تعقيباً على رأي بابا عن تكرار دالة الحداثة .

كل من أفرع العلوم الاجتماعية يركز على عناصر متباينة من عملية التحديث. فيرى الاقتصاديون التحديث في المقام الأول من منظور تطبيق الإنسان للتقنيات بغرض السيطرة على موارد الطبيعة لتحقيق زيادة ملحوظة في نمو الناتج الفردي للسكان . ويركز علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا الاجتماعية اهتمامهم في عملية المفاضلة التي تميز المجتمعات الحديثة ... ويستكشفون الطريقة التي تنشأ بها بنى جديدة لاتخاذ وظائف جديدة ... ويولون اهتمامهم للمفاضلات التي تحدث داخل البنى الاجتماعية مع ظهور وظائف جديدة ... كما يدرسون بعض الخصائص التفكيكية لعملية التحديث ، كتصاعد التوترات والأمراض العقلية والطلاق ... والصراع العرقي والديني والطبقي . وعلماء السياسة ... يركزون بصفة خاصة على مشكلات الدولة وبنية الحكومات مع حدوث التحديث ، ومن يهتمون منهم بالتطور يركزون لا على هوية من يمارسون السلطة وكيفية ذلك وحسب ... بل على الطريقة التي تزيد بها الحكومات من قدرتها على إحداث التغيير ... وأسلوب تعاملها مع الصراع الاجتماعي (Weiner, *1966:3*).

وهدفنا الآن أن ندخل في نقد لهذه النسخ المختلفة من نظرية التحديث والتي تزحزحها المعايير المنهجية اللاحقة : تطور التخلف ، نظرية التبعية ، منظور الأنساق العالمية ، النظريات الماركسية عن تدويل رأس المال . وهدفنا من بعث هذه النبذ التي يبلغ عمرها ثلاثين عاماً من لغة خطاب عن التحديث هو أن نوضح أن ما سبقها من لغات الخطاب العالمية عن التحديث ومناقشات العلوم الاجتماعية وما جاء بعدها منهما على السواء له تاريخ طويل قبل الاكتشاف المتأخر نسبياً في الشكل المنشوري لما بعد الحديث ، للعالم خارج أوروبا وأمريكا الشمالية وتداخل هذه الأماكن معه . فمن الموضوعات التي يهتم بها أنصار ما بعد الحداثة في إنجلترا وأمريكا الشمالية أيضاً إدراكهم المتأخر جداً للعالم الخارجي — وما جره هذا الإدراك في أعقابه من نزع مركزيات وإضفاء نسبيات ثقافية وتناقضات .

ومن تفسيرات هذا التطور ما نجده أولاً في الهجرة ثم في اصوات مثقفي ما يعرف باسم العالم الثالث الذين تتم إزاحتهم بصورة مضاعفة من حيزهم الخاص (وخاصة الهند وباكستان وشرق أفريقيا وشمالها والكاريبي وفلسطين ، وقد تم وضع تصور لكل مكان منها في الثمانينات باعتبارها مستعمرات سابقة) عن طريق المدينة بعد الامبريالية الى نطاق الهيمنة الثقافية العالمية للولايات المتحدة الأمريكية . ويقدم الحيز المنطقي الذي توجده المناقشات هنا حول التعددية الثقافية والتنوع وضد العنصرية والهوية الثقافية أرضاً خصبة لنمو بذور نقد بعد استعماري مهيمن مع سرديات قهر الزنوج واللاتين والأمريكيين الأصليين. من ثم فوجود مثقفي العالم الثالث في الإنسانيات وفي الأدب المقارن بصفة خاصة (ونشير تحديداً الى أعمال إدوراد سعيد وسبيفاك وهومي بابا وآيجيز أحمد وغيرهم في معاهد المناطق المتحدثة بالإنجليزية في الغرب الإيديولوجي — إنجلترا والولايات المتحدة الأمريكية وكندا واستراليا) والذي جاء في الثمانينيات بوعي جديد بالنزعة الاستعمارية الى أمريكا وإنجلترا تحت مظلة ما بعد الحديث . وقد قام بإكتشاف النزعة الاستعمارية وإزاحة الاختلاف الثقافي كموضوع محوري للسياسة الثقافية باحثون في الأدب المقارن أو تاريخ

الفن أو الدراسات الثقافية على أرض المدينة بعد الإمبريالية (إنجلترا) وفي استراليا (Aschcroft,et al , 1989) وكندا أو الهيمنة الإمبريالية الأمريكية لا على أرض المستعمرات السابقة نفسها كما هو الحال بالنسبة لجيل أسبق من علماء الإنسان (Asad,1973) وعلماء الاجتماع (Worsley,1963) وغيرهم . (4)

وهكذا ففي إجابته على سؤال « ما هي ما بعد الحداثة ؟ » في نص متأخر (1986) عن الموضوع ، يكتشف المؤلف (وهو باحث في الأدب الإنجليزي والأدب المقارن بكندا) أن :

« الاهتمام الأول لما بعد الحداثي هو نزع تطبيع السمات السائدة لنمط حياتنا والإشارة الى أن الكيانات التي نعتبرها « طبيعية » (وقد تشمل الرأسمالية والنظام الأبوي والنزعة الإنسانية اليبرالية) هي كيانات « ثقافية صنعناها بأيدينا ولم توهب لنا » (Hutcheon,1989:2).

وفي نصه الذي لقى رواجاً كبيراً بعنوان «What Is The Past-Modernism» (ما هي ما بعد الحداثة ؟ 1986) يقوم المهندس المعماري تشارلز جنكز Charles Jencks برسم جدول يصور ثلاثة أنواع من المجتمعات تقوم على « نمطها الإنتاجي الأساسي» : « قبل الحديث 1000 ق م – 1450 م ؛ الحديث 1450 – 1960 بعد الحديث 1960 – » (Jencks,1986,47) . والفارق بين نمط الإنتاج « الحديث» (الثورة الصناعية : مصنع ، إنتاج مكثف ، مركزية) والمجتمع القائم عليه (الرأسمالية : طبقة برجوازية مالكة وعمال) وبين نمط الإنتاج « بعد الحديث» (الثورة المعلوماتية : مكتب ، تجزئ ، نزع مركزية) والمجتمع القائم عليه (عالمي : شبه طبقية معرفية ، موظفون) يقدم مثالاً أوضح على رأينا . وبوصفه للمجتمع « بعد الحديث» بأنه « عالمي » منذ عام 1960 فقط ، يتجاهل جنكز تطور العالم الرأسمالي منذ القرن السادس عشر وظهور العلاقات العالمية بالإنتاج والرأسمالية قبل ذلك التاريخ . (5)

وإضافة الى الهجرة الدولية للعلماء في الحقبة بعد الاستعمارية وبعد الامبريالية الى الولايات المتحدة في السبيعينيات والثمانينيات ، فإن العامل الآخر الذي أدخل النزعة بعد الاستعمارية الى لغة الخطاب عند بعد الحديث هو زيادة وعي المعاهد العلمية في الحضر «بما هو عالمي في حد ذاته » إذا استعرنا تعبير روبرتسن . وكلتا الحركتين محصلة للعولمة (Robertson,1992) . وقد ساعد التعقيد الإضافي الذي أضفته مواقف النظرية الأدبية المختلفة على هذه التطورات النظرية على صقل تفسيرات التي قدمت لها من علم الاجتماع الوحدات الكبرى ، بل فعلت الكثير أيضاً لتأكيد هذه التفسيرات يتنقلها حول عالم الفكر بعد الاستعماري في الثمانينيات.

الحداثة والترابط :

ظلت التعريفات السائدة « للحداثة » منذ قرنين تقوم على افتراض مجموعة من القيم الغربية الذكورية البيضاء والموجهة في معظمها الى الفرد والى البرئ بيئتنا (الجشع في الحقيقة) . ويساعد نزع المركزية

الشقاقية في العقد الماضي وإضفاء نوع من القوة الضعيفة على الهوامش (Hall,1991:48) على تغيير هذه المعايير . وإذا اتجهنا الى مسألة الحضري وإعادة البناء الحضري فقد نتساءل ما إذا كانت مفاهيم الحديث كما تمثلت بين الثلاثينيات والخمسينيات فيما عرف بالمعارض " المستقبلية" عن الحيز المكاني وناطحات السحاب والنقل بالمونوريل والعمارة الطوباوية وما شابهها تحظى بأي نوع من المصداقية في التسعينيات .

فلو اتخذنا من مدينة نيويورك مثلاً نموذجاً لما يصوره العديد من العلماء باعتباره المثال المعياري المنهجي لما كا يفترض ان تمثله المدينة " الحدثية" في الخمسينيات والستينيات من خلال التجسيدات السينمائية والفوتوغرافية القوية (انظر مثلاً Wallock,1988) واختبرناه بالإشارة الى ما تراه بعض الهيئات (حتى ما يتمركز منها في الولايات المتحدة) كمعايير معاصرة ملائمة لجنة الأزمة السكانية ، (1990) ، فالمدينة تقدم بصورة كئيبة للزحام والتكاليف الفلكية وتلوث الجو والاستخدام المكثف للطاقة والقتل والانحراف الاجتماعي ، ولو أن العديد من المراقبين قد يرون أن لها مكانة كبرى بمقاييس التنوع الإثني والثقافي والعرقي.(6)

إن تعريفات الحداثة الثقافية التي تشير الى قضايا العدالة فيما يتعلق بالنوع الجنسي والعرق والإثنية والى قضايا التأكيد على الهوية ونظم النقل التقدمية بيئياً والأمن والعمل تمدنا بمجموعة مختلفة تماماً من معايير الحكم التي يمكن الزعم بأنها " الأحدث" بين مدن العالم.

حاولنا حتى الآن أن توجد صلات بين ظاهرتين ، أولهما ترابط اقتصاد عالمي واحد أو نسق عالمي إن شئنا أو إذا استعرنا مصطلح روبرتسن (Robertson,1992) " الوعي بالعالم في حد ذاته " . إنه تجسيد نحتاج فيه الى الإعتراف بأن التدفقات الاقتصادية والاجتماعية والمادية والثقافية التي تغرق المدن والتي تخلقها المدن أيضاً هي جزء من ثقافة ونسق عالمي واحد مترابط يساعد على إيجاد ما يطلق علية ابادوراي " النطاقات الإثتيىة العالمية " (Appadurai , 1991) . ولابد أيضاً من إدراك أن الظواهر الثقافية والاقتصادية والاجتماعية في جزء واحد من هذا النسق قد يكون " المدينة العالمية " (King,1990b) تعني إدراك الظواهر الثقافية والاقتصادية والاجتماعية المعاصرة في غيره. وليس معنى هذا أننا نفترض نوعاً من الامبريالية الثقافية المهيمنة ، بل معناه الاعتراف بالتميز التاريخي والثقافي الذي يميز كل بقعة ، ولكن يمكن ربطه في الوقت نفسه بالعديد من البقاع عن طريق التدفقات المختلفة.

وعلى نفس القدر من الأهمية نجد الظواهر الوصفية المجازية والمصطلحات والمفاهينم التي نصور بها " الحداثة الثقافية " وخاصة في علاقتها بالمرحلة الراهنة من إعادة البناء الحضري التي ازدادت وضوحاً في ربع القرن الأخير . ولا سبيل لفهم الحداثة الثقافية المعاصرة إلا إذا اتخذت صياغة عالمية للمعايير التي تربط " الحديث" بالفكرة الغربية المتميزة عن التصنيع والتحول الحضري وبفكرة ولیامز عن الحديث باعتباره تقييمي وإيجابي .

تصويب الحداثة : المدينة المعاصرة :

إن ما نهدف إليه من مناقشتنا هذه هو إعادة تعديل مصطلحي "حديث" و "حداثة" والظروف والأماكن التي يشيرا إليها وزحزحتهما زمنياً على النحو التالي . أولاً ، ينبغي أن نعتبر أن " الحيز العالمي"

للحاضر هو "الآن" بالنسبة للحداثة ، وهو ما يسمح لنا برؤية أن ما يزال يعرف حتى الآن باسم "المجتمع الحديث" ، أي مجتمعات القرنين التاسع عشر والعشرين الصناعية والرأسمالية غالباً والتي تتميز بالبيروقراطيات التكنولوجية والعقلانية هو مفهوم لا ينطبق إلا على الغرب مع الاعتراف بأن حالة الحداثة هذه كانت تقوم على افتراض الآخر المستعمر بالنسبة للغرب . وهذه مرحلة ينبغي أن نعيد صياغتها باعتبارها قبل الحديث.

وبعد ذلك قد نعتبر ما صاغة المثقفون الغربيون من أوروبيين وأمريكيين عامة بعد حديث (مستعينين كما أشرنا من قبل بالرؤى المركزية الأوروبية القصيرة النظر عن الحداثة والتي سبقت الإشارة إليها هنا) وتتميز عند جنكز (1986) مثلاً بالتفتت وسخرية والي تعترف اعترافاً متأخراً بوجود عالم فينل قراء العالم العربي ويُنظر إليه على أنه يصطدم بقوة بما يعرف بالعالم الغربي الحديث بإسهامه في الهجرة الدولية والتهجين الثقافي والإثني والتعددية الثقافية وما الى ذلك ، ويغير اسمه الى الحديث . وبهذا الإدراك للكلية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي تميز نشأة الكيانات الحضرية حول العالم ، وخاصة ما يعرف باسم "المدن العالمية" ، فإن هذا يبدو كافتراض منطقي ، وإعادة إضفاء السمة المكانية على الحديث بهذه الصورة هو الذي يؤدي بنا الى النتائج التالية :

النتائج :

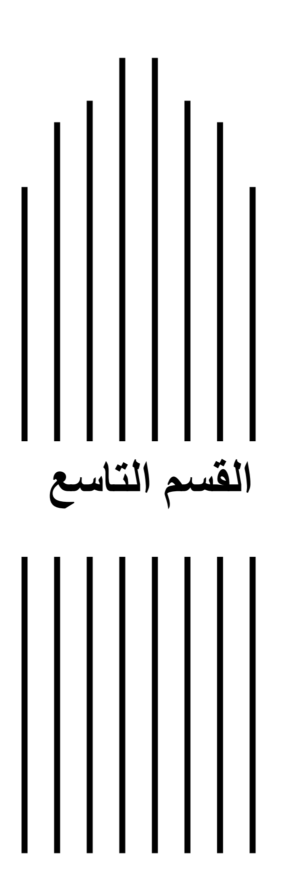
إن الحداثة لا يتم تناولها بصورة تجريدية دون الإشارة الى مكان موضوعي محدد أو ذات (أو مجموعة ذوات) بعينها . ومن ناحية المدن الغربية الكبرى ، فزيادة تدويل رأس المال وهجرة العمالة الدولية والتحولات التقنية وزيادة الاعتماد على السياحة قد تؤدي الى العديد من السمات البنيوية التي يضيفها على المدن العالمية كل من ساسين (Sassen,1991) وزوكين (Zukin,1991) وكنيج (King,1990b) وغيرهم ، ولو أنها لا تؤدي بالضرورة الى إيجاد وظائفها . ونشير هنا الى نحو الخدمات الإنتاجية المحلية والمتعددة الجنسيات على السواء بعنصرها التابع من خدمات متدنية المستوى وتعددية ثقافية واتساع نطاق الاقتصاد الثقافي وتزايد اقتصاد الدالة وتفاقم الاختلاف العرقي والاجتماعي لدرجة جعلت أوجه الشبه بين نيويورك والقاهرة كما تشير جانيت أو لغد (Abu-Lughod,1991) أكبر منها بين نيويورك وشيكاغو. ويرتبط النحو المطرد لهجرة محدودي الدخل بنيوياً مع توسع وظائف الخدمات على مستوى القمة لتفرز أنماط الاستقطاب الاقتصادي والاجتماعي والمكاني التي أضحت من سمات هذه المدن في الثمانينيات والتسعينيات .

وبذلك فإن سمات المدن في "أشد الاقتصاديات الحضرية تقدماً" تقترب من سمات ما يعرف بمدن "العالم الثالث" ، على الأقل من حيث درجة الاستقطاب الاقتصادي والاجتماعي والمكاني ، ومن حيث مدى اختلاطها الإثني والاجتماعي والعرقي وتعقيده ، ومن حيث البنى المهنية لسكانها غير الصناعيين أو اللاصناعيين ، ومن حيث فوضوية البيئة المبتغاة . وفي هذا النطاق ، فهناك العديد من أنماط الإنتاج المتنافسة (الرأسمالية العالمية ، اشتراكية الدولة المحلية ، انماط جديدة من الإقطاع) تفرز ابراج مكاتب مشتركة وشقق وفنادق فاخرة ومستشفيات حكومية (Zukin , 'Lanscapes of Power' , 1991) جنباً الى جنب مع العديد من الألفاظ الدارجة والأكواخ ومدن الصفيح ومشردين يستدفئون على أبواب المتاجر ومداخل مترو الأنفاق ، مما ينم لا عن تصدعات وتناقضات اقتصادية عميقة وحسب ، بل عن تغايرات ثقافية وإقليمية أيضاً .

وإن كانت هذه هي سمات ما بعد الآن ﷺ مدينة حديثة ﷺ في الغرب بالصورة التي شهدنا نموها في السنوات العشرين الأخيرة ، يصبح من الواضح أن الحداثة الثقافية من منظور الفقر والغنى قد سبق تصورها قبل ذلك بوقت طويل فيما يشار إليه بوجه عام باسم مدينة ﷺ العالم الثالثﷺ في الخميسنيات والستينيات .

وكما سبق أن أشرنا في موضع آخر (1991) ، فالظروق الثقافية المعرّفة من منظور المركزية الأوروبية لما يعرف ببعد الحداثة – سخرية ، معارضة أدبية ، مزج تواريخ مختلفة ، تناص ، انفصام ، فجوات ثقافية ، تفتت ، تفكك ، تمزق الثقافات المفترض أنها حديثة وقبل الحديثة (Harvey ,1989) كانت هي السمات التي تميز المجتمعات والثقافات والبيئات الاستعمارية على الهامش العالمي (في كلكتا أو هونج كونج أو ريو أو سنغافورة) قبل ظهورها في أوروبا أو الولايات المتحدة بعشرات إن لم يكن بمئات السنين . فكيف كان أهالي كجرات المحليين يقرأون نص بومباي ﷺ الحديث ﷺ في سبعينيات القرن التاسع عشر ، وكيف كان المستعمرون الإنجليز يقرأون نص المستوطنات القروية للكجراتيين ؟ ونفس هذا السؤال يمكن طرحه فيما يتصل بالهولنديين والإنجليز والهنود الحمر فيما قدر له أن يصبح نيويورك في أوائل القرن السابع عشر .

ومن ثم فيما يستنتج من هذا هو أن ما أطلق البعض عليه اسم ثقافة ﷺ بعد حديثة ﷺ سبق ما أطلقوا عليه اسم ثقافة ﷺ حديثة ﷺ ، ولكن هذا لا يكون ممكناً إلا إذا نظرنا الى الحداثة من زاوية الحيز والزمان على السواء .



القسم التاسع

في الهوية العربية والعولمة الثقافية

1	الثقافة العربية في مواجهة العولمة	حسن حنفي
2	حول العولمة والثقافة الذاتية	تركي الحمد
3	متاهة الهوية الثقافية في غابة فضائيات العولمة	صالح خليل أبوأصبع

الثقافة العربية في مواجهة العولمة(*)
د. حسن حنفي

تعدد مسارات التاريخ :

لكل ثقافة مسارها، ولا يوجد مسار واحد لجميع الثقافات، فالثقافة تعبير عن مرحلة تاريخية بعينها، وتتشكل في إطار الوعي التاريخي لأمة ومن خلاله، وتتعدد المسارات بتعدد الثقافات عبر التاريخ، فإذا ما سيطرت ثقافة وذاعت، وتحولت إلى ثقافة مركزية، وأصبحت باقي الثقافات في الأطراف . واصبح مسار الثقافة المركزية هو العصر والتاريخ، والمسار لباقي المسارات، يعادل الثقافة العالمية، وغيرها ثقافات محلية. حدث ذلك في الحضارة المصرية القديمة، بل وفي مجموع حضارات ما بين النهرين وكنعان عندما كانت تمثل الثقافة المركزية، وغيرها من الثقافات؛ اليونانية في الغرب، والفارسية والهندية في الشرق ثقافات الأطراف . وحدث ذلك أيضاً مع حضارات الشرق القديم . وعندما كانت ثقافة الهند في المركز تنتشر خارج حدودها إلى الصين وأواسط آسية، تحولت ثقافاتها إلى ثقافة الأطراف، كما حدث ذلك في الصين عندما انتشرت ثقافاتها ودياناتها خارج حدودها وأصبحت مركز العالم، وتحولت باقي الثقافات حولها إلى امتدادات لها. ثم تكرر ذلك مع اليونان، بعد فتوحات الاسكندر، عندما أصبحت الثقافة اليونانية ثقافة المركز وباقي الربوع التي انتشرت فوقها اللغة والثقافة اليونانية عند الرومان غرباً، وفي مصر جنوبا، وفي آسية شرقاً، وفي وسط أوروبا شمالاً، هي الأطراف، ثم ورثت الثقافة العربية الإسلامية الثقافات القديمة، وذاعت في الشمال الغربي إلى أوروبا عبر الأندلس، وفي الشمال الشرقي في أواسط آسية، وفي الشرق في جنوب شرق آسية عبر فارس والهند حتى الصين، وأصبحت ثقافة المركز تفيض على غيرها من الأطراف . ثم جاء الغرب الحديث يرث الثقافة العربية الإسلامية، فتصبح أوروبا مركز الثقافة العالمية، وثقافات إفريقية وآسية وأمريكة اللاتينية في الأطراف، وقد يكون العالم على أعتاب تحول جديد في علاقة المركز بالأطراف، من أوروبا إلى آسيا من جديد بمفردها او في لقاء مع أفريقية وكما تجسده الثقافة العربية الإسلامية في آسية وإفريقية، وكما انتقلت الروح من الشرق إلى الغرب عبر آلاف السنين، فقد تعود الروح من الغرب إلى الشرق من جديد في المستقبل القريب او البعيد ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ ٱلنَّاسِ﴾ آل عمران : 3/140 .

وفي خضم سيطرة المركز الأوروبي في عصوره الحديثة وترويجه لثقافته خارج حدوده إلى باقي الثقافات اصبح مسار التاريخ الأوروبي عن وعي او عن لا وعي هو المسار التاريخي لجميع الثقافات، فنحن في نهاية قرن وفي بداية قرن آخر، وفي نهاية القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين، في نهاية الألفية الثانية وبداية الألفية الثالثة، وكأن تاريخ العالم يبدأ فقط منذ ألفي عام، منذ ولادة السيد المسيح، وكأنه قبل ذلك لم يكن هناك تاريخ ولا ثقافات ولا شعوب، وماذا عن حضارات الشرق القديم بما في ذلك مصر؟ التي بدأت منذ اكثر من ثلاثة آلاف عام، اي ما يقارب من ضعف التاريخ الميلادي، ولماذا يكون ميلاد السيد المسيح هو الحد الفاصل بين ما قبل التاريخ، وما بعد التاريخ، بين القديم والجديد، بين الشرق والغرب؟ لكل ثقافة بدايتها في التاريخ، فاليابان تبدأ التاريخ كل مرة ببداية تولي الإمبراطور العرش، وفارس وحتى عصر الشاه تبدأ التاريخ منذ قورش . والعبرانيون يبدؤون التاريخ منذ اكثر من خمسة آلاف عام، منذ خلق الله العالم، والمسلمون يبدؤون بالتاريخ الهجري، وهم الأن في الربع الأول من القرن الخامس عشر في نهاية (1419هـ وبداية 1420 هـ) . ومع كل حدث عظيم يبدأ التاريخ، عام الفيل، ميلاد الاسكندر، تنصيب إمبراطور .

لا توجد نمطية في المسار التاريخي لكل الشعوب والثقافات . إنما المركز هو الذي يفرض مساره على الأطراف،

(*) د. حسن حنفي، «العولمة بين الحقيقة والوهم».

كما ان الغرب الحديث الأن هو المركز، فهو الذي يفرض مساره على باقي الثقافات، ويجعل العالم كله يمتثل بمساره هو نهاية قرن وبداية آخر، فتضع كل الشعوب نفسها في مساره . ويزداد الاغتراب الثقافي والحضاري عند كل الشعوب باستثناء ثقافة المركز. وفي خضم الإعجاب بالحاضر يتم نسيان الماضي. وفي زحمة الوعي السياسي يتم طي الوعي التاريخي . وفي لذة التمتع بالثمار ينسى الآكلون الجذور التي بدأ غرسها قبل فصل الحصاد وفي تدوين التاريخ الحديث، وقعت مؤامرة صمت على الجذور لصالح الثمار، ربما لنزعة نفعية مباشرة او بنية إخراج الشعوب التاريخية القديمة من التاريخ، وحصرها في متاحف تاريخ الحضارات القديمة كي يتسع المجال للشعوب اللاتاريخية الأوروبية الحديثة، التي ابتلعت عصورها الحديثة في القرون الخمسة الأخيرة كل تاريخ البشر السابق، اعتزازاً بالجديد على حساب القديم.

وهناك فرق بين التاريخ والوعي بالتاريخ،[1] التاريخ ليس زماناً او عصوراً وسنوات طبقاً لدورات الأفلاك، هذا هو الزمان الكوني الفلكي الذي لا يشعر به احد هو زمان تقريبي للحساب وليس زماناً شعورياً وإحساساً بالتاريخ، إنما التاريخ هو الوعي بالتاريخ، والزمان الكوني هو الزمان الشعوري، فالمواطن الرواندي الذي يقتل طبقاً للهوية، هوتو او توتسي لا يعيش نهاية القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين، بل يدافع عن بقائه في العالم جسداً وكائناً حياً؛ هويته القبلية بما تمثله من لغات وعادات وأعراف، وصراعات، هزائم او انتصارات . والأفغاني الذي يقتل الأفغاني منذ سنوات، والجزائري الذي يقتل الجزائري، والسجين والمواطن الفلسطيني في إسرائيل، والصومالي او التشادي المهدد بالموت عطشاً او جوعاً، لا يعيش ألفية ثانية على مشارف التحول إلى ألفية ثالثة، بل يعيش كل منهم تاريخه، ويحمل همه، ويئن تحت ثقافته، ويحاصر في وطنه، ويريد البقاء حياً بدافع غريزة حب البقاء، وفي الوطن العربي يعيش المواطن آدم ونوح وإبراهيم وموسى ويعقوب ويوسف قدر عيشه للضنك والفقر والقهر والضياع والإحباط، وكأنهم حاضرون معه، يحادثهم ويستشهد بأقوالهم، ويتأسى بحياتهم، ويتخذهم له قدوة وسلوكاً، ويعيش الخلفاء والصحابة والأئمة والفقهاء والعلماء، يقرأ (الموطأ) (ورياض الصالحين) و(إحياء علوم الدين)، وهي طبقاً للتحقيق الغربي ثقافة العصر الوسيط، الثقافة القديمة في عصر ما قبل الحداثة، والعالم الأن كله، وبلا استثناء، يتجه إلى ما بعد الحداثة ان لم يكن يعيشها بالفعل، كما يبدو ذلك أحياناً في خطاب المثقفين والأدباء والفنانين العرب، وقد لا يعيش مواطن في المركز الأوروبي رافضاً لثقافته ومحتجاً على نظامه، مساره التاريخي الخاص، ويعيش مسار الشرق البعيد، الهند او الصين، حالقاً شعره، لابساً مسوح الرهبان، متعبداً في جبال الهيمالايا، يعشق الدالاي لاما، او في الحسين والأزهر وخان الخليلي، يقرأ القرآن، ويسترجع عصر النبوة . فالوعي بالتاريخ لا يتعدد فقد بتعدد الثقافات والشعوب، ولكنه قد يختلف من فرد إلى آخر. لا يوجد تاريخ واحد لكل الشعوب، بل هناك وعي تاريخي متعدد عند كل شعب، وربما عند كل فرد.

ويكشف تحليل ألفاظ الأشكال مثل الهوية الثقافية والعولمة، الخصوصية والعالمية، المحلي والكوني عن ثنائية اعمق هي ثنائية الأنا والآخر. وعادة ما يكون الأنا هو الذي يدافع عن الهوية الثقافية والخصوصية والمحلية في مواجهة الآخر الذي يتحد مع العولمة والعالمية والكونية . فالعلاقة بين الطرفين ليست مجرد موضوع لبحث علمي، بل هي أزمة وجودية تاريخية، تعبر عن صراع اكثر مما تعبر عن مجرد تضايف او حوار. وقد تعبر عن إحساس مرضي، مركب النقص في مقابل مركب العظمة، المقهور والقاهر، المستعمِر والمستعمَر . فهي علاقة غير متكافئة بين خصمين، وليست علاقة متكافئة بين ندين، لا يستطيع المثقف العربي ان يجردها بدعوى الموضوعية والحياد؛ لأنه جزء منها ان لم يكن طرفاً فيها، بل ولا يكفي عرضها من أدبياتها التي تزداد يوماً وراء يوم من علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا الثقافية وفلاسفة السياسة والتاريخ، فهي تجربة معاشة عند كل مثقف عربي يشعر بهذا التمزق، منذ القرن الماضي بين الأنا والآخر، وتنعكس في الفكر والأدب والفن، في حياة الإبداع وفي السلوك اليومي، وغالباً ما تكون الأحكام تعبيراً عن مواقف نفسية وانفعالية اما بالاتجاه إلى الآخر رغبة في ان يكون حديثاً عصرياً في مواجهة ثقافة قديمة تراثية وعقل ظلامي قطعي مغلق. او

---

[1] أنظر: حسن حنفي، «دراسة التاريخ والوعي بالتاريخ، هموم الفكر والوطن»، ج1، التراث والعصر والحداثة، دار قباء، القاهرة 1998م، ص383-393.

بالاتجاه إلى الذات رغبة في أن يكون أصيلاً مدافعاً عن هويته الثقافية في مواجهة التغريب والتبعية الثقافية والهيمنة الحضارية . وتحليل هذه التجارب المعاشة وراء هذين الموقفين المتضادين الحديين قد يكشف عن عمق الأزمة وصدقها، ويساعد على سبر غورها واستبصار مسارها، وتحويلها من ظاهرة انفعالية شخصية إلى موقف حضاري رصين، من منطلق تاريخي أوسع، من اجل تحقيق مثل التقدم والنهضة التي يشارك فيها الجميع، ويسعى اليها، حتى ولو اختلفت الوسائل وتعددت الطرق . وتحليل التجارب المعاشة الفردية والجماعية لإدراك ماهيتها هو ما يسمى بلغة الصوفية القدماء وصف أحوال النفس، وبلغة المعاصرين المنهج الظاهرياتي. اما الأدبيات فهي موضوع للمراجعة والفحص والنقد، لمعرفة الحالة الراهنة للموضوع (The state of the art) من اجل تجاوزه . وقد يأتي التجاوز الإبداعي أحياناً قبل المراجعة المدرسية .

العولمة وأشكال الهيمنة الغربية

ان (العولمة) هي احد أشكال الهيمنة الغربية الجديدة، التي تعبر عن المركزية الأوروبية في العصر الحديث، والتي بدأت منذ الكشوف الجغرافية في القرن الخامس عشر ابتداءً من الغرب الأمريكي والتفافاً حول إفريقية حتى جزر الهند الشرقية والصين بدأ النهب الاستعماري للسكان من إفريقية والثروات من آسية وإفريقية والعالم الجديد، لتكوين الإقطاع الأوروبي في عصر الإصلاح الديني في القرن الخامس عشر . ثم النهضة في السادس عشر، ثم العقلانية في السابع عشر، حيث تحول الإقطاع إلى ليبرالية تجارية، ثم الثامن عشر والتنوير الأوروبي، ثم التاسع عشر والثورة الصناعية الأولى، والنهب الاستعماري الثاني في صورة الاستعمار القديم لإفريقية وآسية في القرن العشرين، واندلاع حربين أوربيتين على ارض الغرب سميت الحربان العالميتان الأولى والثانية. وبعد عصر التحرر من الاستعمار في هذا القرن بدأت أشكال الاستعمار الجديد في الظهور باسم مناطق النفوذ، والأحلاف العسكرية في عصر الاستقطاب، والشركات المتعددة الجنسيات، واتفاقية تعرفة التجارة الخارجية، واقتصاد السوق، ومجموعة الدول الصناعية السبع او الثماني، والعالم ذي القطب الواحد، وثورة الاتصالات، والعالم قرية واحدة . كما تظهر العولمة في أحكام الحصار حول مناطق الاستغلال الاقتصادي، او السياسي، او الحضاري عن المركز، مثل حصار العراق وليبيا، وتفتيت السودان، وتهميش مصر، وتهديد إيران . فاحتمال ظهور قطب ثان وارد حضارياً من المنطقة العربية الإسلامية بإرثها الثقافي التاريخي الطويل . وتظهر أيضاً في أحكام الحصار الاقتصادي حول آسية، كما حدث في انخفاض العملات الآسيوية المحلية أخيراً، والمضاربات في أسواق الأوراق المالية نظراً لأن ماليزيا تحاول ان تنمو، وهي مستقلة ثقافياً ومتميزة حضارياً، فالمركز لا يقبل الا التبعية المطلقة لضمان استقرار السوق اما أمريكا اللاتينية فإنها مشغولة بمشاكلها الداخلية، العنف، والجريمة المنظمة، والمخدرات، والفقر، والبطالة، فقد انتهى عصر جيفارا . وخفت لاهوت التحرير (تأمرك) الشباب، وتميعت الثقافة الوطنية، فلا هي هندية او إفريقية، ولا هي إسبانية برتغالية، لاتينية غربية، ولا هي أمريكية شمالية، فلا يوجد الا الوطن العربي الإسلامي الذي يحتمل ان يأتي منه التحدي للعالم ذي القطب الواحد . ومن هنا تأتي معاداة الغرب للإسلام بوجه عام وللصحوة الإسلامية بوجه خاص، والتركيز عليه بالضرب والحصار والتهديد.[1]

والعولمة تعبير عن مركزية دفينة في الوعي الأوروبي تقوم على عنصرية عرقية، وعلى الرغبة في الهيمنة والسيطرة . فالأبيض افضل من الأسود والاصفر والأحمر والأسمر، استؤصل الهنود الحمر من أمريكية وأستراليا وسرق الأفارقة السود في بداية العصور الحديثة صيداً كالحيوانات لبناء القارة الجديدة، وتم احتلال العالم العربي الإسلامي الأسمر وألقيت أول قنبلة نووية على الجنس الأصفر في هيروشيما وناجازاكي . وفي قلب كل أوروبي ما زالت تقبع اليونان القديمة، وفتوحات الاسكندر الأكبر وانتصاره على الفرس، وانتشاره حتى الهند، وعسكرية إسبرطة وإمبراطورية روما . البحر الأبيض المتوسط بحيرة أوروبية، تسيطر على ضفته

---

[1] حسن حنفي، الدين والثقافة والسياسة، دار قباء، القاهرة، 1998م.

الشمالية، جنوب أوروبا، وعلى ضفته الجنوبية، شمال أفريقيا او المغرب العربي، وتسيطر إسرائيل على ضفته الشرقية في فلسطين . وتظل إسبانية محتلة لسبته ومليلة، وبريطانية لجبل طارق، فلما انقلبت الموازين، وورث العرب المسلمون الإمبراطورية الرومانية على جميع ضفاف البحر الأبيض المتوسط في الجنوب، في مصر والمغرب العربي، وفي الشرق فلسطين، وفي الشمال في بحر ايجة، وجنوب إيطالية وجنوب فرنسة وإسبانية، وكل جزر البحر الأبيض المتوسط . أراد الغرب التأثر في الحروب الصليبية، هذه المرة تحت غطاء المسيح واسترداد السيطرة على البحر . فلما فشلت الحملة الصليبية استأنفت من جديد في الاستعمار الحديث بالالتفات حول إفريقية وآسية ثم إعادة التوجه نحو القلب عبر البحر في فلسطين .

وبعد حركات التحرر الوطني، استقل العالم العربي في جنوب البحر، ورد الغرب إلى حدود الطبيعية على المستوى العسكري، وان بقت آثاره على المستوى الاقتصادي والسياسي والثقافي . وأراد الغرب ان يعيد الكرة في مرحلة ما بعد التحرر الوطني فأفرز أشكالاً جديدة للهيمنة عن طريق خلق مفاهيم وزعها خارج حدوده مثل العولمة، العالم ذي القطب الواحد، نهاية التاريخ، صراع الحضارات، الإدارة العليا (Governance)، ثورة الاتصالات، العالم قرية واحدة، الكونية، وكلها مفاهيم غير بريئة تكشف عن سيطرة المركز على الأطراف في تاريخ العالم الحديث، وتجعل المثقفين في العالم الثالث يلهثون وراءها بالشرح والتفسير والتعليق والتهميش، دون ان يعلموا ان التهميش ليس الكتابة على النص، بل الإخراج من التاريخ، ودعوة إلى التقليد في الأطراف، وترك الإبداع للمركز وحده .

وبمجرد نهاية الاستقطاب برز مفهوم العولمة لأحكام السيطرة على العالم باسمه، ولصالح المركز ضد مصالح الأطراف. واجتهد المفكرون العرب في ترجمة (Globalization) عولمة او كونية . ويستحسنها البعض، لأن الهامش سيجد له مكاناً في المركز ولو في حوار، على الرغم من إخفاق حوار الشمالي والجنوب، والحوار العربي الأوروبي، وحوار الشرق والغرب. واصبح كل من يدافع عن الخصوصية والأصالة والهوية الثقافية والاستقلال الحضاري رجعياً، اظلامياً، أصولياً، إرهابياً، متخلفاً، ماضوياً، سلفياً، بترولياً، خليجياً، مع ان الدفاع عن العولمة يأتي من الخليج وأموال النفط التي تساهم في اقتصاد السوق وشراء اسهم الشركات الأجنبية . كما انتشر مفهوم الإدارة العليا (Governance) أي مركزية التحكم، وإصدار القرارات على حساب المؤسسات، واللامركزية، والعمال وفائض الأنتاج. وازدهرت كليات الأعمال والإدارة (Administration Business)، وأنشئت الجامعات الخاصة المنتقاة لتكوين رجال الأعمال المستقبل في (افران) مثل (جامع الأخوين) في المغرب العربي، تدخل الثقافة الأنكليزية لأول مرة مخترقة الثقافة الفرنسية، بعد تحول المركز الثقافي اللغوي من الفرنكفونية إلى الأنجلوفونية . ولا فرق في البنية بين العولمة والإدارة العليا في إعطاء الأولية للمركز على الأطراف . كما صدرت مراكز البحث الاستراتيجي في الغرب خاصة وفي الولايات المتحدة مفهوم (نهاية التاريخ) بعد انهيار المنظومة الاشتراكية وانتصار الرأسمالية وكأن التاريخ قد تحقق، والزمن قد انتهى، والقيامة قد قامت . ولم يعد هناك تطور ولا تغير ولا انتقال إلى مرحلة أخرى قادمة . فتم الحكر على المستقبل وإيقاف دورات الزمن وضاعت أزمات الرأسمالية في زحمة الإعلام، وسيطرة الرأي الواحد على شبكات الفضاء . بدأه هيجل إعلأناً عن قيام الدولة الألمانية القوية ومركزها بروسيا . وكانت فرنسة قد أعلنت من قبل عن توقف الزمن بانتصار الصورة الفرنسية ومبادئها الثلاثة : الحرية، الإخاء، المساواة، كما اعتبر كل تيار ومذهب نفسه التاريخ، الرومانسية، المثالية المطلة، الوضعية، الثورة الصناعية، الظاهراتية، الوجودية، البنيوية، الماركسية، البرجماتية، التحليلية، بل والايدولوجيات السياسية في هذا القرن كالنازية والفاشية . ووقعت حضارة التقدم المستمر في تناف مع نفسها بإيقاف التقدم وإعلأن نهاية التاريخ . مع انه في حضارات أخرى يبدأ التاريخ دورة جديدة، نهضة وتقدم وحداثة كما هو الحال في الشعوب المتحررة حديثاً .

وإذا تم إخراج مفاهيم العولمة، او الكونية، والإدارة العليا، ونهاية التاريخ لتقوية المركز، فانه قد تم نحت مفاهيم أخرى للتصدير خارج المركز إلى الأطراف، مثل مفاهيم (ما بعد الحداثة) نهاية عصر الحداثة الذي ارتبط بالقانون والنظام، والتنظير والتعقيل والترشيد، والتحكم في قوانين الطبيعة، وغائية الأنسان والكون،

والتقدم والطموح، وهي المفاهيم التي قامت عليها حضارة المركز ذاته منذ بداية عصوره الحديثة حتى الأن .
وبالتالي بداية عصر الفوضى في الطبيعة، والمعاداة للمنهج، وهدم العقل، والتعددية بلا غاية او هدف، وغياب الحوار والتفاهم والتخاطب (فاير ابند)، وكأن الغرب بعد ما نعم بالحداثة ومآثرها واكتفى منها وسئمها، يريد هدمها بما في الغرب من قوة على التجاوز يحاول منع الحضارات الأخرى من الوصول اليها، والاستفادة منها، خاصة أنها في مرحلة التحول من القديم إلى الجديد، ومن التراث إلى الحداثة، ومن الماضي إلى المستقبل .
كما ذاع مفهوم (التفكيك) كخطوة ابعد من التحليل، تفكيك كل شيء بما فيه العقل وحده، اللوجوس الذي جعله القدماء احد تجليات الألوهية وأشكالها . اصبح الشيطان الذي يجب التخلص منه، نسيج العنكبوت الذي يجب تقطيعه حتى لا يبقى شيء ولا العنكبوت نفسه (دريدا). في التحليل كانت الغاية ضبط العبارة وأحكام اللفظ تجنباً للأنشائية والخطابة.
وفي التفكيك تبدأ الكتابة من درجة الصفر (بارت) فالفكر مجرد وحدات كتابية لا تعبر عن معنى سابق، ولا تفيد معنى لاحقاً . الفكر أجراس اللغة وأصوات الألفاظ . وحضارات الهامش تحاول التجميع والتركيب خوفاً من التفتت والتشرذم والضياع باسم الملل والنحل والأعراف، وبحجة الطوائف والأجناس . وأخيراً يتم تصدير (صراع الحضارات) للنطق بما كان مسكوتاً عنه سلفاً، ولتحويل العالم إلى دوائر حضارية متجاورة ومتصارعة على مستوى الثقافات، لإخفاء الصراع حول المصالح والثروات، والهاء الشعوب الهامشية بثقافاته التقليدية .
بينما حضارات المركز تجمع الأسواق، وتتنافس في فائض النتاج عوداً إلى النغمة القديمة، مادية الغرب وروحانية الشرق، الحضارة اليهودية المسيحية في مواجهة الحضارة الإسلامية البوذية الكنفوشيوسية .

مخاطر العولمة على الهوية الثقافية

ان مخاطر العولمة على الهوية الثقافية إنما هي مقدمة لمخاطر اعظم على الدولة الوطنية والاستقلال الوطني والإرادة الوطنية والثقافة الوطنية . تعني العولمة مزيداً من تبعية الأطراف للمركز، تجميعاً لقوى المركز وتفتيتاً لقوى الأطراف، بما في ذلك الدولة الوطنية التي قامت بدور التحرر الوطني وتحديث المجتمع، والتي قاومت شتى أشكال الهيمنة القديمة والجديدة، حتى انهيار المعسكر الاشتراكي . وتقذف عليها مفاهيم جديدة أشبه بالسوط على ظهر من لا يدخل بيت الطاعة في نظام العالم الجديد: حقوق الأنسان، حقوق الأقليات، حقوق المرأة . وقوى الدعم الغربي لمراكز حقوق الأنسان بالمفهوم الغربي الفردي دون مراعاة لحقوق المواطنة وحقوق الشعوب. وانشرت البحوث عن الاقليات العرقية والطائفية من اجل إبراز الخصوصيات والهويات والتعدديات الثقافية للقضاء على وحدة الثقافة، ووحدة الوطن، ووحدة التاريخ، ووحدة المصير. وانتشرت مشاريع دراسات المرأة وجمعياتها، وأدخل مفهوم النوع (Gender) في كل شيء في ثقافات لم تعرف بعد مفهوم المواطنة التي لا تفرق بين ذكر او أنثى . وغام النضال الوطني بخلق عدو وهمي للمرأة هو الرجل بينما المرأة والرجل كلاهما ضحايا عدو مشترك هو التقاليد والتخلف والفقر والقهر والاستعباد، وكل ذلك بداية للهدف الأعظم وهو فتح الدولة الوطنية لحدودها الاقتصادية والسياسية، والسير في نهج الخصخصة، والتحول من القطاع العام الذي تبنته بعد تحررها الوطني إلى القطاع الخاص الذي يساهم فيه رأس المال الأجنبي، ويزاحم رأس المال الوطني، وعلى الاقتصاد الوطني ان يتحول إلى جزء من الاقتصاد العالمي، برفع الدعم عن المواد الأولية، وترك كل شيء لقانون العرض والطلب، في الغذاء والإسكان والتعليم والخدمات العامة. واتفاقية (الجات) تجعل كل شيء أسواقاً، الدول مفتوحة للمنافسة العالمية من اجل تصريف الفائض الاقتصادي للدول الصناعية . وبالتالي تنتهي الصناعات الوطنية والحماية الجمركية، وتنشأ المناطق الحرة للتبادل التجاري الحر، حتى تصبح الدول الوطنية بالأمس القريب كلها أسواقاً حرة مثل هونج كونج وتايوان، ومن لا يقدر على المنافسة في الأسواق عليه ان ينزوي إلى متاحف التاريخ ولا مكان للأقزام بجانب الكبار .
وتعم قيم الاستهلاك والمتعة بالحياة. ولا تنظر الأمم إلى مشاريع قومية وخطط استراتيجية بعيدة المدى، فذلك من اختصاص المركز، وما على الأطراف الا ركوب القطار الذي يحدد المركز اتجاهه وسرعته ونوع حمولته وقائده ووقوده ومحطاته التي يتوقف فيها، او التي يتجاوزها . فإذا ما اتسعت المسافة بين الأغنياء والفقراء انتشرت الجرائم المنظمة، وظواهر (البلطجة) والحماية الشخصية، واسترداد الحقوق او نهبها باليد،

وتطبيق الشريعة بالعنف والإكراه والإجبار، ما دام العنف اصبح وسيلة لتحقيق المطالب . وينتشر الفساد والمضاربة، ووسائل الكسب السريع، وتهريب الأموال، ويزداد الغلاء والنزف، ويزدهر الجنس متعة رخيصة لمن يملك المال، ولمن يبيع الرقيق الأبيض. وتضيع القيم العامة . وينتهي ما يربط الناس، ويزداد التفكك الأسرى والتشرذم الاجتماعي، كل فرد وكل طائفة تبحث لها عن قضية، بعد ان غابت القضية العامة، وبعد ان انحسر الوطن في قلوب المواطنين . ويسود الشك والنسبية كما ساد في المركز . وتعمم العدمية، وتنقلب القيم، ويسري الخواء في الروح، فتنهار الأمة، ويغير التاريخ مساره من الشعوب المتحررة حديثاً إلى الاستعمار الجديد ليستعيد مجده القديم تحت شعارات براقة مثل النظام العالمي الجديد، والعالم قرية واحدة، وثورة المعلومات . وتنشر أساطير الثقافة العالمية والوعي الكوني، والكوكبة، والعولمة. ويتوحد العالم كله تحت سيطرة المركز. تصبح ثقافته هي نموذج الثقافات. ويتم تخطيط كل شيء بحيث يختفي الخاص لصالح العام الذي كان في بدايته خاصاً، ثم اصبح عاماً بفعل القوة، مهماً نبه علماء الاجتماع على ان المعرفة قوة (فوكو) او المعرفة مصلحة (هابرماس). وباسم المثاقفة يتم انحسار الهويات الثقافية الخاصة في الثقافة المركزية مع ان اللفظ سلبي (Acculturation) ويعني القضاء على ثقافة لصالح أخرى، ابتلاع ثقافة الأطراف داخل ثقافة المركز وتخفف بعض المصطلحات الأخرى من مستوى عدم الندية بين الثقافات فتبرز مفاهيم التفاعل الثقافي، التداخل الحضاري، حوار الحضارات، التبادل الثقافي، وهي مفاهيم تنتهي إلى ان ثقافة المركز هي الثقافة النمطية ممثلة في الثقافة العالمية، والتي على كل ثقافة احتذاؤها . وتنتهي أسطورة التعددية التي طالما قامت عليها حضارة المركز، وعبر عنها وليم جيمس في (عالم متعدد) لصالح عالم أحادى الطرف . ثقافة تبدع وثقافات تستهلك . ثقافة تصدر، وثقافات تنقل .

وبطريقة لا شعورية وتحت اثر تقليد المركز والأنبهار بثقافته يتم استعمال طرق تفكيره ومذاهبه إطاراً مرجعياً للحكم دون مراجعة او نقد . وتتبنى ثقافة الأطراف كل ما يصدر في المركز من أحكام خاصة : ثنائيات الحس والعقل، وتعارض المثالية والواقعية، الكلاسيكية والرومانسية، وتعارض الدين والعلم، والفصل بين الدين والدولة، والأنقطاع مع القديم . وكلها أحكام صدرت في المركز بناء على ظروفه الخاصة، ولا يمكن تعميمها على غيره من ثقافات الأطراف التي قد يكون فيها اتفاق شهادة الحس وشهادة العقل وشهادة الوجدان، والجمع بين المثالية والواقعية كما حاول الفارابي من قبل الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطو طاليس الحكيم، وخروج العلم من ثنايا الدين، وقيام الدين على تصورات العلم، واستنباط شريعة وضعية تجمع بن القيم الدينية العامة وهي مقاصد الشريعة التي هي في القوت نفسه مجموع المصالح العامة، والتواصل بين القديم والجديد، المسيحية من اليهودية، والإسلام من المسيحية واليهودية معاً . يفكر الهامش بمقولات المركز، ويعمم أحكامه، ويقع في خطا الأنتقال من الجزء إلى الكل دون ان يرد هذه الأحكام إلى ظروفها التي نشأت فيها ويتحرر منها، ويقيم أحكامه الخاصة بناء على ظروفه الخاصة التي قد تختلف مع ظروف المركز وأحكامه وقد تتفق . تمنع ثقافة المركز اذن، نظراً للأنبهار بها وتقليدها وتبنيها وإطلاقها واعتبارها الثقافة العالمية الممثلة لجميع الثقافات، والتجربة النموذجية التي تحذو حذوها كل التجارب الأخرى، تمنع إبداعات الأطراف الذاتية والتفكير المستقل، والأنعطاف على الذات وممارسة قوى التنظير الطبيعية في كل عقل بشري، واستنفار الاجتهاد الكامن لدى كل الشعوب . فالغرب ليس بدعة، ولا نسجاً عبقريا على غير منوال، ولا يتمتع بدقة فريدة على التنظير دون غيره . بل ان قوة رفض الماضي، الكنيسة وارسطو، هي التي دفعته إلى التوجه نحو الواقع والمجتمع اعتماداً على العقل البديهي فأنشأ العلم التجريبي، وأقام المجتمع على العقد الاجتماعي، وانتقل من التمركز حول الله والسلطان، إلى التمركز حول الأنسان والدستور . وليس هناك ما يمنع أي ثقافة من التحول الطبيعي من التقليد إلى الاجتهاد واعتماداً على الجهد الأنساني، سواء على نمط المركز نفسه او علي أنماط أخرى، فتتعدد الإبداعات البشرية، ولا يتم إيقافها أو إجهاضها بتقليد نموذج واحد في إبداع المركز .

وبمقدار ما يزداد التقريب في المجتمع، وتنتشر فيه القيم الغربية، والعادات الغربية، وأساليب الحياة الغربية، خاصة عند الصفوة التي بيدها مقاليد الأمر مع شريحة كبيرة من الطبقة المتوسطة، يزداد تباعد الجماهير عنها واتجاهها إلى ثقافتها، وتمسكها بتقاليدها . فالفعل يولد رد الفعل المضاد، ليس المساوي له، بل الأعنف

منه، فتنشأ الأصولية عن حق، دفاعاً عن الأصالة، وتمسكاً بالهوية . تغريب في الظاهر أصولية في الباطن، انبهار بالغرب عند الصفوة ورجوع إلى التراث عند الجماهير . فباسم الحداثة يتم التمسك بالقديم، وبدعوى اللحاق بالمستقبل يتم تأصيل الرجوع إلى الماضي والتشريع له، وباسم الأنفتاح والتنوير يتم الأنغلاق والإظلام. وينشق الصف الوطني إلى فريقين : العلمانية والسلفية، كل منهما يستبعد الآخر ان لم يكفره او يخونه، كما هو الحال في الجزائر إلى حد سفك دماء النساء والأطفال والشيوخ وإزهاق أرواح الأبرياء، وكما هو الحال في مصر بصورة اقل، وفي باقي أرجاء الوطن العربي في الخليج واليمن وليبيا والمغرب والعراق والسودان . كل فريق يمتلك الحقيقة المطلقة ويستبعد الآخر. والدولة تؤيد مرة هذا الفريق الإسلامي إذا كان الخطر قادماً من العلمانية، ناصرية شعبية مثلاً، ومرة أخرى الفريق العلماني إذا كان الخطر قادماً من الحركة السلفية، من اجل إشعال النار بين جناحي الأمة فيضفيان معاً ويقوي القلب او الوسط الذي تدعي الدولة تمثيله حماية له من التطرف. ويتحول الخصام الثقافي بين أعضاء العولمة وأنصار الهوية إلى صراع على السلطة عندما تضعف الدولة، وينهار مشروعها القومي . كل فريق يرى انه أحق بوراثة الحكم من الفريق الآخر بمفرده، ويتحول إلى صراع السلطة، صريح او ضمني، يصل إلى حد الاقتتال بالسلاح وتصفية المجتمع، فيكون الضحية. ويجد كل فريق أعوانه في الخارج، الغرب لأنصار الحداثة والنظم التقليدية لأنصار السلف، والوطن هو الضحية، ميدان الصراع القوى الكبرى بالمال والسلاح، وتصنيع الخصوصية لصالح الصراعات المحلية والدولية، ويصبح الوطن مستباح الدم والعرض، منتهكة حرماته . ويغيب الوفاق الوطني، وتعز المصالحة الوطنية، ويصمت الحوار الوطني، ويشق صف الكون فالمعركة اذن بين الخصوصية والعولمة ليست معركة بريئة حسنة النية أكاديمية علمية، بل تمس حياة الأوطان ومصائر الشعوب.

دفاع الثقافة العربية ضد مخاطر العولمة

لا يتأتى الدفاع عن الهوية الثقافية ضد مخاطر العولمة عن طريق الأنغلاق على الذات ورفض الآخر . فهذا تصحيح خطأ بخطأ، ومجموع الخطأين لا يكون صواباً . إنما يتأتى ذلك أولاً بإعادة بناء الموروث القديم المكون الرئيسي للثقافة الوطنية، بحيث تزال معوقاته وتستنفر عوامل تقدمه، وكلا العنصرين موجود في الثقافة ويتم إعادة الموروث القديم بتجديد لغته من اللغة القطعية والألفاظ التشريعية إلى اللغة المفتوحة والألفاظ الطبيعية، وتغيير مستويات تحليلية من المستوى الإلهي الغيبي التقنيني إلى المستوى الأنساني الحسي التحرري، فالتراث القديم، وهو الرافد الرئيسي في الثقافة الوطنية، نشأ في عصر مضي، وفي مرحلة تاريخية ولت منذ اكثر من ألف عام . ولم يعد معبراً عن مطالب العصر، وان كان عبر عن مطالب عصر مضى . لقد تغير العصر كله، من النصر إلى الهزيمة، ومن الإبداع إلى النقل، ومن الاجتهاد إلى التقليد، ومن العقل إلى النقل، ومن الحرية إلى القدرية، ومن البيعة إلى الشوكة، ومن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى الطاعة لله وللرسول ولأولي الأمر، وهذا يحتم إبداع ثقافة جديدة تعبر عن ظروف العصر من احتلال، وقهر، وتجزئة، وظلم اجتماعي، وتخلف، وتغريب، ولا مبالاة . هم رجال ونحن رجال، نتعلم منهم ولا نقتدي بهم . وتكون البداية على الأقل بإعادة الاختيار بين البدائل، واختيار الأصلح لنا الذي ربما لم يكن اصلح للقدماء، وربما لم يكن اختيار القدماء في عصرهم اصلح لنا في عصرنا، فان لم تسعف البدائل القديمة، فان على الثقافة العصرية إبداع بدائل جديدة تكون إضافة من هذا الجيل على اجتهادات الأجيال السابقة . على هذا النحو يمكن تجديد الثقافة العربية إذ لا تعني الخصوصية والأنغلاق والتقليد، والأنكفاء على الذات واستبعاد الآخر والخوف من العصر . إنما تعني الخصوصية البداية بالأنا قبل الآخر، وبالقريب قبل البعيد، وبالموروث قبل الوافد، كما فعل القدماء في تأسيس علم الأصول، أصول الدين، وأصول الفقه، بل وعلوم التصوف منذ القرن الأول قبل الترجمة في القرن الثاني، و انتشار الفلسفة في القرن الثالث . تعني الخصوصية أدبياً، البداية بالجذور قبل الثمار، وبالجذع قبل الأوراق، وبالطين قبل الماء وبالأرض قبل السماء .

ويتطلب الدفاع عن الهوية الثقافية ثانياً كسر حدة الأنبهار بالغرب، ومقاومة قوة جذبه، وذلك برده إلى حدوده الطبيعية، والقضاء على أسطورة الثقافة العالمية . فكل ثقافة مهما ادعت أنها عالمية تحت تأثير أجهزة الإعلام، فإنها نشأت في بيئة محددة، وفي عصر تاريخي معين. ثم انتشرت خارج حدودها بفعل الهيمنة،

وبفضل وسائل الاتصال. فلماذا يطبق المركز مناهج علم اجتماع المعرفة والأنثروبولوجيا الثقافية على ثقافات الأطراف ويستثني نفسه منها؟ الا يمكن ان يصبح الدارس مدروساً، والملاحظ ملاحظاً، والذات موضوعاً؟ وهنا تأتي أهمية إنشاء علم (الاستغراب) من اجل تحويل الغرب من كونه مصدراً للعلم ليصبح موضوعاً للعلم، فيتم القضاء على أسطورة الثقافة العالمية المنتشرة خارج حدودها نظراً، وفي الممارسة تمارس المعيار المزدوج، قيم التنوير داخلها، ونقيضها خارجها، الحرية والديموقراطية والعقل والعلم والتقدم والمساواة في الداخل، في المركز، والقهر والتسلط والخرافة والجهل والتخلف والظلم الاجتماعي في الخارج، في الأطراف .

كما تنتهي علاقة مركب النقص في الأطراف مع مركب العظمة في المركز، ويصبح كلاهما دارس ومدروساً، ذاتاً وموضوعاً، ملاحِظاً وملاحَظاً . فإذا كان الغرب يقوم بدور الذات، وثقافات الأطراف بدور الموضوع في (الاستشراق) فان الغرب يقوم بدور الموضوع وثقافات الأطراف بدور الذات في (الاستغراب) . هنا تتحرر الأنا من عقدة الخوف، وتنشئ لها مشروعها المعرفي المستقل ويكون لها طموحها العلمي، وتقضي على عقدة الرهبة من الآخر، وتبين حدود مشروعه المعرفي، وطموحه العلمي، وتحوله إلى شيء اليوم كما حولها هو إلى شيء بالأمس، وعلى هذا النحو تكمل الأنا تحررها الثقافي تطويراً لتحررها السياسي والاقتصادي وحفاظاً عليهما . وتنهي الأشكال الجديدة للهيمنة القديمة، وتعيد التوازن لحوار الحضارات، وتجعلها كلها على مستوى التكافؤ والندية، بحيث يمكن كتابة تاريخ البشرية بطريقة اكثر عدلاً . فلا يعد ما قبل العصور الحديثة بدايات التاريخ، وسيطاً وقديماً، وكأن ما قبلهما العماء، وما بعد العصور الحديثة هو التاريخ وما بعده الخواء . ان الأنسانية أوسع رحاباً من ان تحصر في تاريخ الغرب الحديث، والتاريخ اكثر عمقاً من ان يبتسر في العصر الحديث.[1]

ويمكن التخفف من غلواء العولمة ثالثاً عن طريق قدرة الأنا على الإبداع بالتفاعل مع ماضيها وحاضرها، بين ثقافتها وثقافات العصر، ولكن ليس قبل عودة الثقة للأنا بذاتها، وليس قبل التحرر من الأنبهار بالآخر كنقطة جذب لها وإطار مرجعي لثقافتها . التفاعل في الواقع الخصب، وإحضار الماضي والمستقبل في الحاضر هو السبيل للمزج العضوي بين الخصوصية والعولمة، وصهرهما في أتون الواقع الجديد، ومتطلبات العصر . وإذا كان الصراع بين الخصوصية والعولمة هو في الحقيقة صراع على السلطة في المجتمع بين فريقين متخاصمين: السلفية والعلمانية فان المدخل الأيديولوجي لكليهما يمكن تعريته والعودة إلى المعاش، ومطالبة كل من الفريقين بالاستجابة إلى تحديات العصر، ففي الواقع يتم انصهار الفكر. ولا فرق بين ان يتم تحرير الأرض باسم الخصوصية، والجهاد في سبيل الله، والأن بقتال المظلومين للظالمين، وبين ان يتم دفاعاً عن الحريات العامة للأفراد والشعوب كما هو الحال في فلسفة التنوير. ولا خلاف بين ان يتم تحرير المواطن بإعلأن الشهادة، الشهادة على العصر بأن الله أكبر على كل من طغى وتجبر، والله اكبر قاصم الجبارين كما يحاول أنصار الخصوصية، وبين ان يتم ذلك باسم حقوق الأنسان كما يدعي أنصار الثقافة العالمية. ولا ضير ان يتم تحقيق العدالة الاجتماعية باسم الزكاة والتكافل الاجتماعي وحق السائل والمحروم والفقراء في أموال الأغنياء والمترفين، والاستخلاف، والشركة، وبين ان يتم ذلك باسم الاشتراكية او الماركسية او النزعة الأنسانية، ولا حرج في ان تتم وحدة الأمة باسم التوحيد، وبين ان تتم باسم القومية او وحدة النضال العالمي . ولا خوف من ان يتم الدفاع عن الهوية والخصوصية الثقافية باسم الأصالة كما يريد أنصار الخصوصية، او باسم الثقافة الوطنية كما يريد أنصار الثقافة العالمية، وكما اتضحت في الأدبيات الاشتراكية. ولا ضرر من ان تتم تنمية الموارد البشرية باسم تسخير قوانين الطبيعة لصالح البشر، وبين ان تتم باسم التقدم والتصنيع . فالغاية واحدة وهي السيادة على الأرض . ولا فرق ان يتم تجنيد الجماهير باسم الأمانة التي حملها الأنسان وأشفقت الجبال والأرض والسماء منها، وبين ان تتم باسم النضال ووحدة النضال العالمي للعمال، وتحالف قوى الشعب العامل . فالغاية العملية واحدة، وان اختلفت الأطر النظرية، التعددية النظرية اذن ممكنة.

---

[1] حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة، 1991م.

إذ لا يمكن توحيد أفكار البشر، وان أمكن توحيد قلوب الناس قد يفكر كل إنسان بطريقة، وان كان الهدف مع الآخرين واحداً لذلك تساءل الأصوليون القدماء: هل الحق واحد ام متعدد؟ وأجابوا: الحق النظري متعدد، والحق العملي واحد . الأطر النظرية عند الناس متعددة، والأهداف العملية لهم واحدة . ففي الواقع ينصهر الفكر، وفي التغير الاجتماعي يتحقق الخطاب . والوفاق الوطني تجميع للجهود وبذل للطاقة، حتى لو كانت المداخل النظرية متعددة . وهنا يبدو الخطاب الأيديولوجي هو الظاهر الذي يحتاج إلى تأويل، وفي الواقع تأويله . وهو المجاز وفي المجتمع حقيقته . وهو المجمل وفي الفعل ببيانه وهو المتشابه وفي حياة الناس أحكامه . قد يكون الخلاف في اللفظ بين الخطابين، خطاب الخصوصية وخطاب العولمة، هذا يستعمل ألفاظ القدماء، وذاك يستعمل ألفاظ المحدثين . وقد يكون في المصدر وكلاهما لغة، ولا مشاحة في الألفاظ كما يقول الحكماء . هذا يستمد فكره من التراث، والآخر يستمد فكره من الحداثة . وكلاهما نقل، والخلاف فقط فيمن ينقل عنه . وقد يكون في المنهج، هذا يستعمل المنهج الاستنباطي يستنبط مصادره من أصول يقينية معطاة سلفاً، والآخر يستعمل المنهج الاستقرائي مقاصده من مصالح الناس واحتياجات العصر . وكلاهما منهج واحد فلا فرق في أسباب النزول عند القدماء بين ما يأتي من أعلى وما يصعد من اسفل،َوبين ما يأتي من الوحي وما يصعد من بداهة العقل وإدراك المصلحة، كما تحقق ذلك في عمر بن الخطاب، محدث الأمة. وقد يكون في الإحساس بالزمان وحركة التاريخ هذا يرى ان الماضي افضل من الحاضر، وان السلف خير من الخلف وان خير القرون الأولى، وان الخلافة ثلاثون سنة تتحول بعدها إلى ملك عضوض، والآخر يرى ان المستقبل افضل من الماضي، وان الله يبعث على رأس كل مئة سنة من يجدد لها دينها، وان الاجتهاد مصدر من مصادر التشريع، والتنافس في الخيرات . فالسابقون السابقون . إلا إذا خلصت النوايا، وصفت القلوب، وزهد الناس في السلطان، وراعوا مصالح الناس، وحرصوا على دور الأمة في التاريخ.

حول العولمة والثقافة الذاتية (*)
تركي الحمد

في قضية الثقافة

ما هي الثقافة (Culture)؟! ليس المقصود هنا سؤالاً أكاديمياً، تكون إجابته استعراضاً موسعاً لما قاله هذا أو ذاك من علماء السوسيولوجيا والأنثروبولوجيا، رغم أهمية ما قالوا، بقدر ما هو محاولة البحث عن إجابة بسيطة تنفذ إلى «جينات» المفهوم، إن صح التعبير، بعيداً عن تجريدات العلماء والمتخصصين. فالتجريد، وإن كان مهماً في بناء النظريات، إلا أنه كثيراً ما يُبعد الأنظار عن المعنى الأساسي والبسيط للمفاهيم ونشأتها، ويتحول التجريد إلى غاية بذاته، وهو الوسيلة ابتداءً. هذا لا يعني أن التعريفات التجريدية لا تعبر عن واقع الحال، ولكنه يعني الانشغال بعملية التجريد ذاتها، لدرجة نسيان واقع الحال.

وعلى أية حال، فلو نظرنا إلى مختلف تعريفات مفهوم الثقافة الذي أورده معظم علماء الاجتماعيات، لوجدنا أنه لا يخرج في خلاصته عن القول بأن الثقافة عبارة عن تلك المعايير المشكلة لنظام العقل والسلوك في مجتمع ما، أو لدى جماعة ما، والتي تحدد نظرة الفرد والجماعة لنفسها والآخرين، والكون من حولها، وبالتالي طبيعة السلوك. ففي التعريف الذي قدمه تايلر (E.B.Taylor) مثلاً، وهو مؤسس المفهوم في الدراسات الأنثروبولوجية، نجد أن الثقافة عبارة عن: «ذلك الكل المركب الذي يتضمن المعرفة، الإيمان، الفن، الأخلاق، القانون، الأعراف، وأية قدرات وعادات يكتسبها الإنسان بصفته عضواً في جماعة». هذا التعريف الذي يتفق مع التعريف الماركسي للبنية الفوقية إلى حد كبير، نجده حقيقة يتكرر لدى هذا الباحث أو ذاك، مع التركيز على هذا الجانب أو ذاك ربما، ولكن المكونات الرئيسية للمفهوم لا تتغير كثيراً. وسواء كان الحديث عن فرانزو بواز، أو رائف لينتون، أو كلينبرغ، أو فورد، أو كليد كلكهوهن، أو تعريف اليونسكو للمفهوم عام 1982، أو مالك بن نبي، أو الجابري، فإن تعريف الجميع، رغم الاختلاف الجزئي، لا يختلف كثيراً عن التعريف المبسط الوارد آنفا.

الثقافة إذن، هي معايير للعقل والسلوك، تحدد معنى الحياة، التي لا معنى لها بدون هذه المعايير، ورموزاً تحدد غايات الحياة، التي لا غاية لها بدون تلك الرموز. بمعنى، أن الثقافة هي إجابة لسؤال الفرد والجماعة عن كيف ولماذا وإلى أين، أي الغاية من الوجود. وكل ذلك يسم نشاط الفرد والجماعة بميسمه (الفن، الأخلاق، العرف، قواعد الأدب، العلاقة بين الفرد والجماعة، الفرد والسلطة، الجماعة والسلطة، الخ). فالثقافة، في خاتمة التحليل، هي التي تقف وراء النشاط الحضاري للإنسان، وهي التي تجعل الحضارات الإنسانية تختلف عن بعضها نتيجة اختلاف المعايير (الثقافية) المحددة للنشاط الإنساني عامة. ولكن يبدو أننا هنا قد غرقنا في التجربة والتركيب الذي نحاول الابتعاد عنه قدر الإمكان، ولم نصل بعد إلى «جينات» الثقافة، كما هو المتوخى.

عند تحليل التعريف الآنف للثقافة، نجد أن الثقافة في جذورها عبارة عن معايير للعقل والسلوك. ولكن السؤال يبقى مثاراً هنا: ولماذا يحدد الإنسان معايير مقيدة ومحددة للعقل والسلوك؟ ألا يستطيع الانطلاق دون معايير؟ الحقيقة البسيطة تقول كلا. فالسلوك، مهما كان بسيطاً لا يكون لا ينبثق إلا إذا كان هناك غاية للفعل ومعنى. فبعيداً عن الأفعال والسلوكيات الغريزية، المدفوعة والمحدد معناها بغايات غريزية، فإن الأفعال الأخرى لا تنبثق إلا بغاية في الذهن قبل أن يكون الفعل أو السلوك. فالأفعال الغريزية لا تتحدد من خلال غايات ذهنية واعية (بمعنى مدركة ذهنياً)، بقدر ما هي بواعث موروثة بيولوجياً، ذات غايات متعلقة بالوجود البيولوجي ابتداءً. ولأجل ذلك لا نجد ثقافة، وبالتالي حضارة، للكائنات الفطرية، حتى وإن كانت تبدو منظمة مثل النمل أو النحل. فالثقافة والحضارة مصدرها المحددات المباشرة للفعل غير الغريزي، ومن

(*) تركي الحمد، الثقافة العربية في عصر العولمة، دار الساقي، لندن.

ذلك تنشأ الثقافة.

ولكن يبقى السؤال أيضاً: ولماذا يفترق الإنسان عن الكائنات الفطرية الأخرى؟ والجواب ببساطة لأنه يملك عقلاً، ومن خلاله يحاول إعطاء المعنى والغاية لما حوله، وهو ما لا يحققه الفعل الغريزي، أو العقل الغريزي، إن كان له أن يسمى عقلاً. من خلال هذا العقل، يحاول الإنسان أن يعطي المعنى للأشياء (وعلم آدم الأسماء كلها) من ناحية، وأن يتكيف مع وجود هذه الأشياء في ظل معناها المعطي ومن هنا تنشأ الثقافة، وهنا تكون جينات الثقافة الأولية. واختلاف الثقافات الإنسانية راجع إلى اختلاف المعنى والغاية الذي يتصوره العقل الجمعي لهذه الجماعة أو تلك، في ظل ظروف زمانية ومكانية مختلفة. فالثقافات في جيناتها واحدة مهما اختلفت، ولكنها تتعدد نتيجة اختلاف الظروف المحيطة وتفاعلها مع العقل البشري، وبالتالي اختلاف العقل- الثقافة المنبثقة عن ذلك.

ولكن المشكلة أن "الإنسان كائن يتشبث بشبكة المعاني التي نسجها بنفسه"، كما يقول ماكس فيبر. فالثقافة، في نهاية التحليل، هي شبكة من المعاني والرموز والإشارات التي نسجها الإنسان بنفسه، لإعطاء الغاية والمعنى لنفسه وجماعته والعالم والكون من حوله، إذ بدون ذلك تنتفي القدرة على السلوك المجاوز للفعل الغريزي والمفارق له، وتنتفي بالتالي الحدود بين ما هو بشري وما هو حيواني صرف. فقدرة الإنسان على صنع ثقافة، وإنشاء حضارة، هو ما يميزه عن الكائنات الأخرى، وهذا هو الجانب الإيجابي من المسألة. تشبث الإنسان "بشبكة المعاني" التي نسجها بنفسه، يدفعه إلى منحها صفة السمو والقدسية في كثير من الأحيان، ناسياً جيناتها الأولى، ومبتدأ أصلها، ويدفعه هذا التشبث بالتالي إلى الأحادية في تعامله مع ثقافته في مقابل ثقافات الآخرين، على أساس أنها هي وحدها التي تحمل "المعنى" وتحمل الغاية. ببساطة، على أنها هي وحدها المتضمنة لحقيقة الوجود، وبالتالي نفي هذه الصفة عن بقية الثقافات. ومن هنا ينشأ الصدام بين الثقافات، وهذا هو الجانب السلبي في المسألة. فالثقافات ليس متصادمة بطبيعتها، ولكن التشبث المطلق بها وبرموزها، وما يحمله ذلك من إضفاء السمو والقدسية عليها، هو الذي يدفعها إلى التصادم. ولنأخذ مثالاً بسيطاً على ذلك: فلو سألنا أحدهم مثلاً عن أيهما أفضل غطاء للرأس: القبعة أم الغترة والعقال، فلربما ثارت قضية عويصه اعتماداً على الإجابة المفترضة. فقد يتعصب أحدهم للغترة، أو القبعة، على أساس أنها رمز ثقافي من رموز جماعته، ويُفتقد الأصل التاريخي والاجتماعي وحتى البيئي لنشوء الرمز. ووفق هذا المثال البسيط يمكن القياس، حتى بالنسبة لقضايا قد نجدها أكثر تعقيداً وتجريداً، ولكنها في نهاية التحليل تتبدى عن بساطة، ربما ببساطة حكاية الغترة والقبعة. فالرمز في أية ثقافة، ذات أصول تاريخية يمكن الإلمام بها وإدراكها، ولكنها تنفصل عن تلك الأصول والجذور حين تتحول إلى رموز مفارقة للتاريخ ذاته.

في مسألة الهوية:

ومن هذه النقطة بالذات، أي إضفاء صفة السمو والقدسية على شبكة المعاني والرموز التي نسجها الإنسان بنفسها (بتفاعل العقل والظروف)، تنبثق مفاهيم أخرى يتشبث بها الإنسان تشبثه بكل رمز صنعه، وبذات صفات القدسية والسمو، رغم أنه لا مقدس إلا المقدس ذاته. من تلك المفاهيم مفهوما الهوية والخصوصية المتلازمان، وهما المفهومان اللذان تزداد وتيرة الحديث عنهما، ومدى الخطر الذي يتهددهما في أيام العولمة التي نعيشها.

فالهوية، ببساطة، عبارة عن "مركب من العناصر المرجعية المادية والاجتماعية والذاتية المصطفاة التي تسمح بتعريف خاص للفاعل الاجتماعي" (أليكس ميكشيللي، الهوية، دمشق: دار الوسيم، 1993، ص169). وطالما أنها مركب من عناصر، فهي بالضرورة متغيرة، في الوقت ذاته الذي تتميز فيه بثبات معين، بمثل ما أن الشخص الواحد يولد ويشب ويشيخ، وتتغير ملامحه وتصرفاته وذوقه، أي شخصيته خلال ذلك، ولكنه يبقى هو وليس أحداً آخر. فالهوية، منظوراً إليها سوسيولوجياً، متغير من المتغيرات. فالعربي اليوم مثلاً، ليس هو العربي قبل ألف عام، ولكنه يبقى عربيا. ولكن المشكلة تكمن في صفة "الاصطفاء"، أو حتى الأدلجة، التي نضفيها، أو تضفيها هذه النخبة أو تلك، على عناصر منتقاة من عناصر الهوية فتثبتها، وتحدد

الهوية "الأصلية" من خلالها، وتضفي عليها هالة القداسة والسمو. ومن هنا ينشأ مفهوم "الأزمة" في الهوية، نتيجة تعرضها للمتغيرات من حولها وهي من طبائع الأمور. ويبدأ الهاجس، أو الخوف الهوسي على هوية مفترضة، ويبدأ الحديث عن "أزمة الهوية" ونحو ذلك.. وهو أمر يوجد في الذهن أكثر من وجوده في أرض الواقع. فالأزمة ليست في الهوية ذاتها، ولكنها في العقل المأزوم غير القادر على استيعاب المتغيرات، وإنتاج عقل جديد وثقافة جديدة، فيضع اللوم على المتغيرات، ويتشبث بصفات ثقافية لهوية مفترضة ومتعالية ومفارقة لا توجد إلا في ذهن المتعاملين معها، في انفصام شبه كامل عن السلوك ذاته، وهنا تكمن الأزمة الحقيقة.

وفي أحيان أخرى، تؤدلج الهوية، أو تسيس. وبذلك نعني أن عملية الاصطفاء والانتقاء التي تخضع لها عناصر الهوية المتغيرة، تكون ذات غاية سياسية محددة، وهذا ما يسم تحديداً الأيديولوجيات القومية والدينية، التي تحتكر الهوية وتعريفها وتعينها، بحيث تتحدد الهوية، المطروحة. هذه الأدلجة وذاك التسييس، هو بالضبط ما عناه أحد الباحثين وهو يقول: "والحق أن كلاً من هاتين الهويتين (يقصد الهوية الثقافية وما تفرزه من هوية سياسية) تكون في أحسن الأحوال بناء ثقافياً أو سياسياً أو أيديولوجيا، أي بناءً تاريخياً أصلاً. فلا توجد هوية طبيعية تفرضها الأوضاع... وليست هناك سوى استراتيجيات للهوية يتبعها بشكل رشيد محركون يمكن التعرف عليهم) (جان فرانسوا بايار، أوهام الهوية، القاهرة: دار العالم الثالث، 1998، ص7).

خلاصة القول هنا هي إن الهوية متغير اجتماعي مثل أي متغير آخر، ومحاولة تثبيتها ذهنياً ضمن عناصر منتقاة (الآلية المعرفية في الاختزال والانتقاء)، يقضي عليها في النهاية، من حيث إرادة المحافظة عليها. فالحرص المبالغ فيه يؤدي غالباً إلى النتيجة المتخوف منها. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن الهوية ممارسة وسلوك، قبل أن تكون تصوراً ذهنياً، ومن خلال الممارسة تتكون الهوية وتثرى. نعم، هناك سمات عامة لأية هوية متحدث عنها، ولكن هذه السمات تكتسب من خلال تفاعل الجماعة مع بعضها بعضاً، وليس من خلال التركيز والانتقاء لعناصر دون أخرى من عناصر الهوية الثقافية، وتثبيت هذه العناصر إلى درجة السمو المطلب، والقداسة المفترضة. ومن يمارس "هويته" لا يسأل عنها من طبيعتها وشكلها، إذ إنه يمارسها على أرض الواقع، إلا إذا كان ضائعاً، فالضائع وحده هو من يسأل عمن يكون. فالهوية جزء من النسيج الثقافي للجماعة، بمثل ما أن الشخصية جزء من النسيج النفسي للفرد، والذي هو، أي النسيج، بدوره متفاعل، أو يفترض أن يكون متفاعلاً، مع متغيرات الحياة إجمالاً. ولا يتساءل عن الهوية وهاجسها، إلا من كان لديه شيء من الفصام بين الممارسة وما في الذهن من تصورات غير قادرة على استيعاب تغيرات الممارسة وآلياتها، ولعل هذا هو الوضع العربي إجمالاً، سواء في الخطاب الثقافي العربي أو في الخطاب السياسي، وذاك ما يقودنا إلى قضية العولمة وعلاقتها بالثقافة الذاتية والهوية، وإلى ما هو مثار حول الخصوصية، أو هوس الخصوصية بمعنى أصح.

في سؤال العولمة

فالعولمة كإجراء (Globalization)، للتفرقة بينها وبين "أيديولوجيا" العولمة، أو "العولمانية" (Globalism)، إذا صح التعبير، هي ببساطة هذه الزيادة المتنامية في وتيرة التداخل بين الجماعات والمجتمعات البشرية في هذا العالم. ويبدو هذا التداخل أكثر وضوحاً على صعيدي الاقتصاد والإعلام، ولكنه لا يقل عن ذلك شأناً في مجالات الثقافة والسياسة. فلا يمكن اليوم الحديث عن اقتصاد منعزل، حتى لو كان في مجاهل الأمازون، كما لا يمكن الحديث عن حدود سياسية قادرة على الحماية المطلقة للدولة، في ظل تحول العالم إلى مساحة إعلامية واحدة، بفضل ثورة المعلومات والاتصالات. والشيء ذاته ينطبق على الثقافة، بتعريفها السابق، فلم يعد ممكناً اليوم الحديث عن ثقافة "أصلية" أو نقية كاملة لهذه الجماعة أو تلك في ظل عملية التداخل المتسارعة بين الثقافات البشرية. حقيقة أنه لم يكن هناك وجود لثقافة أصلية ونقية تماماً لهذه الجماعة أو تلك، في أي يوم من الأيام في التاريخ البشري (اللهم إلا إذا كان الحديث عن تلك الجماعات البدائية المنعزلة)، فقد كانت الجماعات والثقافات البشرية في تداخل مستمر عبر التاريخ، وفق هذه الوسيلة

أو تلك، ولكنه اليوم يأخذ منحى أكثر سرعة وفاعلية ووضوحاً.
كما أن العولمة ذاتها، والتي تبدو وكأنها قد فاجأتنا في عالم العرب، ليست ظاهرة معاصرة مفاجئة، بقدر ما هي ظاهرة تاريخية حديثة منذ بزوغ الرأسمالية في مرحلتها التجارية، ومن ثم الثورة الصناعية في أوروبا. فالرأسمالية، واقتصادات الإنتاج الوفير الذي حققته الثورة الصناعية، لا يمكن لها أن تستمر وتزدهر إلا إذا كانت ساحتها هي العالم كله. فالإنتاج وإعادة الإنتاج لا بد في النهاية أن يدخل كل العالم إلى حركة الدولاب المستمرة، وعلى مختلف الأصعدة. فالآلة تخلق ثقافتها، كما أن السعة تفرز أخلاقها. وفي هذا السياق يمكن وضع مقولة ماركس «إن البرجوازية تسعى لخلق عالم على شاكلتها» في موقعها الصحيح. وعلى ذلك يمكن القول إن التداخل بين الثقافات كان دائماً موجوداً، لدرجة أن يصبح النبيذ الفرنسي مثلاً، طقساً ثقافياً أفريقياً «أصيلاً»، ناهيك عن الملابس والإيتيكيت والذوق العام والدين واللغة والأسماء، والشيء ذاته بالنسبة لمجتمعات أخرى.
والعولمة، وكأية ظاهرة اجتماعية وتاريخية، لها جوانب سلبية كما أن لها جوانب إيجابية، منظوراً إلى ذلك وفق أحكام أخلاقية. فالرأسمالية والتصنيع كان لهما تكاليفهما الاجتماعية الباهظة، على مستوى الإنسان أو البيئة أو المجتمعات التي نشأت فيها أو انتقلت إليها. ولكن، وفي الوقت ذاته، ما كان من الممكن الوصول إلى المنجزات الإنسانية المعاصرة (وليس التقنية وحدها، بل أمور أخرى مثل حقوق الإنسان ونحوها)، بدون تلك التكاليف التاريخية المشار إليها. فالقضية قضية تطور تاريخي، ولا بد في كل تطور من أن يكون هناك ضحايا، بغض النظر عن الحكم الأخلاقي، أو المشاعر الوجدانية من حب وكره ونحو ذلك. فالتاريخ يحكمه التنافس، ودائماً البقاء للأفضل، وليس من لا عدل أن يتساوى العاملون والقاعدون حقيقة الأمر، مهما كان حبنا للقاعدين، وبغضنا للعاملين.
وتخشى مجتمعات الدولة النامية، أو لنقل الدول التي تتلقى العولمة ولا تشارك فيها، من أن تكون هي الضحايا أيضاً، كما كانت أيام الاستعمار، ولكن هذه المرة على مستوى الهوية والخصوصية الثقافية، فهل مثل هذا التخوف صحيح؟
من ناحية، فإن مثل هذا التخوف صحيح، ولكن تطور تاريخي ضحاياه. ثم إن عملية العولمة هي بداية نشوء ثقافة عالمية، بغض النظر عن جذور تلك الثقافة، يفرضها المشاركون في العملية على من لا يشارك، أو ليست لديه القدرة على المشاركة. فقد تكون هذه الجذور الثقافية أوروبية أو أميركية، أو مزيج من هذه وتلك، ولكن القضية لا تكمن في أصل الثقافة الجديدة بقدر ما تكمن في قدرتها على الاختراق والتأثير، بفعل مكوناتها الذاتية، وجاذبيتها الخاصة ابتداءً. مثل هذا الفرض ليس فرضاً مباشراً، أو قسراً ملموساً، كما في الحالة الاستعمارية مثلاً، بقدر ما هو فرض نتيجة عدم قدرة الثقافات القديمة على منافسة الثقافة الجديدة، بغض النظر عن الحكم الأخلاقي أو الموقف الوجداني. فالقضية في هذه الحالة لم تعد قضية اختيار نظري، بقدر ما هي قضية تفضيل عملي بين ما تقدمه هذه الثقافة أو تلك، وبذلك نعود إلى الجينات الأولى للثقافة. وفي هذه الحالة، فعلى الثقافات القديمة إما أن تطور نفسها وتدخل ميدان المنافسة، ومن ثم تشارك في صنع الثقافة الجديد، أو تنعزل وتحاول الدفاع عن وجودها بهذه الطريقة، وهي طريقة غير مجدية في ظل أسلحة العولمة على أية حال، ويكون الاندثار هو المآل. قد نصم هذه الثقافة العالمية الآخذة في التكون بالاستهلاكية، أو الأمركة، أو غير ذلك من صفات، ولكن ذلك لا يغير من المسألة شيئاً. فالقدرة على الجذب والتأثير هي حجر الرحى هنا، وليس مكونات الثقافة وبنيتها. كما أن كونها في الوقت الراهن تأخذ شكلاً أميركياً أو أوروبياً ليس هو المهم والجوهري في الموضوع. فأميركا اليوم هي المهيمن على الساحة العالمية، ليس بالضرورة سياسياً أو عسكرياً فقط، وبالتالي فإن ثقافتها لها جاذبية خاصة. ولكن الجاذبية الأميركية اليوم لا تعني انهيار الثقافة العالمية الآخذة في النشوء، بمجرد انحسار الدور الأميركي. فالقضية هنا ليست قضية هيمنة سياسية بحتة، بقدر ما هي قضية تطور تاريخي يشق طريقه، بوجود أميركا أو بعدمه. وإذا كان هيغل يرى بأن العقل المطلق يبحث عن الحرية أينما كانت، في سعيه نحو تحقيق ذاته، فإن القول ذاته ينطبق بشكل كبير على الثقافة العالمية في سعيها نحو الهيمنة.
ومن ناحية أخرى، فإن الخوف الهوسي من نتائج العولمة قضية مبالغ فيها. فمهما بلغت العولمة من شمولية

ثقافية، فإنها لن تلغي الخصوصيات الثقافية تمام الإلغاء. فكما أنه لم يكن هناك ثقافة أصلية نقية تمام النقاء (خصوصية صرفة)، في أي مجتمع أو جماعة عبر التاريخ، فإنه لن يكون هناك ثقافة عالمية ملغية تمام الإلغاء للخصوصيات المحلية، بل إن العلمية سوف تكون على مسارين للتفاعل والتداخل، وذلك بشرط عدم اللجوء إلى آليات الدفاع الانعزالية، أو التقوقع الثقافي المفرط، الذي يؤدي إلى دمار الثقافة الذاتية، والخصوصية الثقافية جملة وتفصيلاً، من حيث إرادة الحماية، ومثل ذلك مثل أم بالغت في حماية طفلها من أخطار الشارع، فنمى الطفل جسداً، وبقي طفلاً عقلاً، بحيث ينتهي وجوده في أول احتكاك محتوم له مع الشارع. فاليابانيون لم يفقدوا "يابانيتهم" حين ولجوا العصور الحديثة، وإن لم يكن ياباني اليوم هو ذاته ياباني ما قبل الميجي مثلاً، ولكنه ياباني. فالقضية ليست قضية هوية أو ثقافة ذاتية، فهذه من المتغيرات بطبعها، ويجب أن تتغير إذا كان لها أن تبقى، ولكنها قضية التعامل مع ما "يُفترض" أنه هوية أو ثقافة ذاتية صرفة، والتي تمارسها هذه النخبة، أو تلك الأيديولوجيا، أو ذلك الحزب، أو هذه الدولة أو تلك الجماعة، وفق آليات انتقاء واصطفاء واختزال، ومن ثم قداسه مفترضة، لأغراض سياسية أو غيرها، ولكنها ليست ثقافية صرفة على أية حال، وهنا يكمن منبع التعصب، والدعوى إلى حتمية صدام الثقافات والحضارات.

والأهم في قضية العولمة هي أنها عملية تاريخية جارية، أي أنها حتم معاش. وبالتالي فالقضية ليست قضية اختيار أيديولوجي أو سياسي في أن نقبلها أو لا نقبلها، بقدر ما هي قضية سؤال حول كيفية التعامل معها واستيعابها. فالرافضون للعولمة رفضاً مطلقاً، باسم حماية الخصوصية الثقافية والهوية، مصيرهم الاندثار. والتاركون أنفسهم للموج يحملهم كيف شاء وأنى شاء، مصيرهم الاندثار أيضاً. الحل يكمن في "الوعي" بمعنى العولمة وجوهرها، والاندماج فيها بمثل هذا الوعي، دون الغرق في جدل حول فرعيات سلوكية لا تمس الجوهر. فكثير من النقاشات التي تدور حول قضية العولمة، تتعرض لسلوكيات معينة، دون التركيز على جوهر القضية وفهمه. فأحدهم قلق من تحوّل الشباب مثلاً عن ارتداء الغترة أو الشماغ، والاستعاضة عنها "بالبيريه"، ونحو ذلك. فليرتد الفرد ما شاء، إذا كانت هذه هي القضية أو ما شابهها، إذا كان قادراً على التعامل مع الكمبيوتر. أما أن يلتزم بزي معين مثلاً، ولكنه لا يعرف كيف يتعامل مع المعلومة وتقنياتها، فهذا هو الخطر الحقيقي على الخصوصية وثقافة الجماعة.

في هذه الحالة فقط، أي بالتعامل الواعي مع العولمة، يمكن الحفاظ على الذات، دون الغرق في المتغيرات، أو العزلة عنها. ففي مثل هذه الحالة، تكون الذات مشاركة مع ذوات أخرى في بناء الثقافة العالمية المشتركة، ومهما كانت مشاركتها ضئيلة، فإنها أفضل من الاندثار المطلق على أية حال. فالقضية هي أن نكون أو لا نكون. والقضية الأهم هي أن نكون ويكون الآخرون، وليس بالضرورة أن نكون وحدنا على حساب الآخرين. قد يقول أحدهم ساخراً إننا نفتقد القدرة على البقاء مع الآخرين، فكيف على حسابهم. نقطة سليمة، ولكن المشكلة أن العقل السائد بيننا لا يرى إلا أبيض أو أسود. نحن أو هم.. وهنا تكمن الأزمة الحقيقية. الأزمة أزمة عقل قبل أن تكون أزمة وضع، وبدون صلاح الأول لا يمكن للثاني أن يستقيم، والاعتراف بالمرض أو خطوات الشفاء... فهل نعترف؟

هوية بلا هوية: نحن والعولمة

إن للزمن جلالاً أيما جلال، فأين هو الذي يستطيع الوقوف أمام أطلال الماضي — وهي أطلال- هازئاً ساخرا؟ أين هو الذي يستطيع أن يعبث بجثث الموتى كما يعبث بقطع من الصخر الجماد؟ إن أوغل الماديين في النزعة المادية لا يملك إلا أن يتأثر بجلال القدم، برغم علمه التام أن القدم ينبغي أن ينقص من قيمة الشيء لا أن يزيدها، لو كان الأمر كله أمر مادة أو منفعة؟ (زكي نجيب محمود. تجديد الفكر العربي. بيوت: دار الشروق، 1978، ص52-53).

هاجس الهوية

حديث الهوية حديث ذو شجون، خاصة في منطقة ممزقة بين تيارات الحاضر والماضي، مثل منطقتنا العربية والإسلامية، التي تعيش في حالة من "الشيزوفرانيا الابستمولوجية"، والتمزق بين "التاريخانية

والترميزية"، وفق تعبيرات داريوش شايغان، وما ينتج عن ذلك من تشتت في مفهوم الهوية ذاته (داريوش شايغان: أوهام الهوية. لندن: دار الساقين، 1993، ص88). فنحن نعيش في حالة من التمزق بين "حالتين" أو مستويين من أنماط الهوية، إن صح التعبير: أحدهما هوية نموذجية متعالية ومتسامية، بل ومقدسة في الذهن، والأخرى عملية، بل ومدنسة في الذهن رغم الممارسة، ونحن بين الحالتين مذبذبون. ولذلك، وحين مناقشة إشكالية الهوية، لا بد من التمييز بين هاتين الحالتين أو المستويين وطرح السؤال حول ماهية الهوية، قبل مناقشة أي سؤال آخر متعلق بها، مثل المحافظة عليها وحمايتها ونحو ذلك من أسئلة لا زلنا نخوض فيها منذ أن اكتشفنا الغرب، أو اكتشفنا هو، لأول مرة في العصر الحديث، وحتى أصبح حديث العولمة هو الأعلى صوتاً هذه الأيام.

الهوية المتعالية والهوية الممارسة.

يقول زكي نجيب محمود:

حين تكون الثقافة المعينة منسابة في عروق الناس مع دمائهم، فحياتهم هي ثقافتهم هي حياتهم، لا حين تنسلخ عن الحياة ليضطلع بها محترفون يطلقون على أنفسهم اسم المثقفين، ولا يحدث انسلاخ كهذا – فيما أظن – إلا حين تكون الثقافة وافدة إلى الناس من خارج، لا منبثقة من نفوسهم... (زكي نجيب محمود، مرجع سابق، ص71).

ووفقا للاقتباس السابق، لو سألت أحد العامة سؤالاً بسيطاً: "من أنت؟"، لما وجد مشكلة في الإجابة، سيقول لك أنا فلان ابن فلان، من العائلة أو القبيلة أو الفئة أو الطائفة الفلانية، أعمل في العمل الفلاني، من الدولة الفلانية، عربي اللغة، مسلم الدين، وهكذا.. ولو سألت هذا العامي عن فلان من الناس، لأعطاك بالإضافة إلى المعلومات السابقة، معلومات عن آراء وسلوك ومزايا الشخص المتحدث عنه. المسألة واضحة ومحسومة جداً بالنسبة لهذا العامي، والهوية لا تشكل أي إشكالية أو أحجية أو معضلة بالنسبة له، فهو يمارسها في حياته اليومية، ويكتسبها من المجتمع الذي يعيش فيه، وبالتالي فهو ليست هاجساً، أو من المفكر فيه بالنسبة له، طالما أنها ممارسة يومية معتادة.

ولو سألت "مثقفاً" السؤال ذاته، سواء عن نفسه أو غيره، لدخل معك في دهاليز التاريخ والسياسة والاجتماع وعلم النفس، والتحليل النفسي والضمير الجمعي وفلسفة التاريخ، وغير ذلك. ولو كان هذا المثقف "مؤدلجاً" بحدة، لوردت في الإجابة مفردات الأمة الخالدة وأمة الوسط وما يجب أن يُفعل ولا يُفعل، وغير ذلك. والخاتمة دائماً تكون في إعطاء جواب نموذجي ومجرد لما هي الهوية وما يجب أن تكون عليه، والثقافة الذاتية ومحدداتها المفارقة والمتسامية.

العامي يعطيك إجابة بسيطة لما هو ممارس فعلاً دون تفكير، والمثقف، باختلاف المشارب الفكرية والأيديولوجية، يعطيك وضعاً نموذجياً يتميز بالثبات والديمومة، قد لا يكون ممارساً في واقع الحال، حتى من المثقف ذاته، الذي قد يحدد وينمذج تجريداً، ولكنه حين يترك النشاط الذهني البحت، يمارس ثقافة معيشة مختلفة كل الاختلاف. فالهوية هنا تفترض: "ثباتاً في الحالة ووحدة في المبتدأ والمآل. وهي تنحو بالتالي، حين يؤخذ بها على أنها غاية، غاية متحققة، إلى سحق ما يعددها وغمر ما يخرج عنها أو ما يطبعها بطابع الاحتمال ويقدمها على أنها مشروع موضوع ابتكار". (أحمد بيضون، "حماية الهوية"، مجلة مواقف، العدد 65)

فالعامي لا يفكر في "الأنا" و"النحن"، لأنه يمارسها فعلاً، ولا تشكلان قضية بالنسبة له. أما المثقف العربي فقد جعل من مسألة الهوية والذاتية، وما يتفرع عنها من مفردات ومفاهيم ملازمة، أزمة الأزمات، وإشكالية الإشكاليات لأمة "مفترضة" ليس بالضرورة أن تكون الأمة القائمة ذاتها على أرض الواقع، و"جماعة" غالباً لا توجد إلا في ذهن من يفكر فيها دون وجود حقيقي خارج العقل الذي يفكر بها ويقولبها وفق نظرة ذاتية أو ثقافية أو أيديولوجية خاصة. هذا لا يعني نفي الأمة ووجود الجماعة، ولكنه يعني ضرورة الفصل بين مكونات الجماعة في واقع الحال، التي هي مجموعة من الأفراد في حال من الحركة والتغير، وبين الجماعة

في الذهن، التي هي مفهوم مجرد متعال وثابت. ويختلف المثقف العربي في هذا المجال، عن المثقف الغربي مثلاً، في كون الأول، أي المثقف العربي، يحاول بناء مفاهيمه وفق قناعات ذهنية وفكرية ذاتية، فيما يحاول الثاني، أي المثقف الغربي، بناء المفاهيم ذاتها بناءً على دراسة موضوعية لمكونات الخارج وسيرورتها التاريخية والاجتماعية، قبل أن يضفي عليها منظومته الفكرية الخاصة. فالقضية ليست في كون التجريد جيداً أو سيئا، بقدر ما هي في الأسس التي يقوم عليها التفكير المجرد.
فالهوية مفهوم ذهني قبل أن تكون وجوداً محسوساً، وقد توصلت حلقة دراسية فرنسية حول هذا الموضوع إلى "أن الهوية ضرب من البؤرة الوهمية التي لا غنى عن الرجوع إليها من أجل تفسير عدد من الأمور، لكن ذلك لا يعني أن لها بحد ذاتها وجوداً فعلياً" (حسن قبيسي، "هوية في منزلة الصفر"، مجلة مواقف، العدد 65).
ولذلك نجد أن "هاجس الهوية" موجود عند المشتغلين بالتجريد الذهني، ولكنه غير موجود عند من يمارس الحياة الفعلية، أي الإنسان العادي. ويزداد هذا الهاجس، أو هو ينبثق بكل أبعاده، في أوقات الأزمات والهزائم التي تمر على الجماعة (أمة أو دولة أو مجتمعاً أو غير ذلك)، وخاصة عندما تعتقد هذه الجماعة أنها ذات إرث تاريخي معين، ودور عالمي ينبثق من ذلك الإرث التاريخي، وأن هذا الإرث وذاك الدور مهددان بهيمنة هوية أخرى وانتشار ثقافتها. فلم يكن مثلاً في فرنسا أو بريطانيا أو ألمانيا هوية وأزمة ثقافية وطنية مهددة قبل انحسار الدور العالمي لهذه الدول، وانحسار أثرها الثقافي في مقابل الثقافة البراجماتية التقنية الأميركية المكتسحة عالمياً. إنها "الأنا" الجماعية النموذجية، كما يعبر عنها مثقفو الجماعة، عند الإحساس بانحسار هيمنتها في مقابل "أنا" جماعية أخرى، وذلك كعملية تاريخية مفهومة وقابلة للتفسير موضوعياً، ولكنها غير مقبولة من الأنا كعملية تاريخية مفهومة وقابلة للتفسير موضوعياً، ولكنها غير مقبولة من الأنا المهزومة ذاتياً، والتي تحاول استخدام كل آليات الدفاع الذاتي لدرء الخطر القادم أو المهيمن، حتى لو كان هناك قناعة أن ما يجري هو عملية تاريخية لا بد منها، وذلك مثل عجوز قد اجتاز مرحلة الشباب ولكنه لا يريد الاعتراف بذلك، مع قناعته بعجزه، فتراه يلجأ للمقويات المنتقاة لعلها تجعله قادراً على فعل ما يفعل الشباب، ولكن لا يصلح العطار ما أفسده الدهر كما يقال. وموضوع الهوية يقود إلى مناقشة موضوع على صلة وثيقة، أو هما شيئاً واحداً في الحقيقة، ألا وهو موضوع الثقافة.

تفاعل الثقافات وصراعها
الثقافة، بكل بساطة، هي فلسفة الجماعة ونظرتها إلى الوجود في حولها. فهي مجمل العقائد والقناعات المطلقة التي تؤمن بها جماعة ما، والتي تمنح "المعنى" للأشياء (المحايدة في الأصل) من حولها، وما ينبثق عن ذلك من سلوك وعلاقات ومعرفة. والثقافة بهذا المعنى، هي التي تمنح حضارة معينة شكلها "ونكهتها" الخاصة التي تميزها عن غيرها من حضارات، رغم أن جوهر الحضارات الإنسانية واحد، ألا وهو عمارة الأرض أو "الخلافة في الأرض"، إذا استخدمنا مفاهيم قرآنية، أو "العمران البشري" إذا استخدمنا مفاهيم خلدونية. فالثقافة هي "الأسلوب" الذي يتم به العمران أو الاستخلاف أو إقامة الحضارة والمدنية، من حيث هو انعكاس للفلسفة المعيشة للجماعة المنشئة للحضارة. ومن خلال هذا الأسلوب، يمكننا تصنيف الحضارات، فنقول مثلاً هذه حضارة عربية إسلامية، وتلك صينية أو غربية أو شرقية، وهكذا. والحضارة السائدة في لحظة تاريخية معينة، عبارة عن تجسد للجهد الإنساني في عمارة الأرض في أعلى مراحله.
ويكن القول إن الثقافة بهذا المعنى، هي "وعي الجماعة بذاتها"، أو هي "روح الجماعة"، إذا استخدمنا مفاهيم هيغلية. وبالتالي فهي مرتبطة ارتباطاً عضوياً بمفاهيم الهوية والذاتية والخصوصية، ونحو ذلك من مفاهيم. (داريوش شايغان، النفس المبتورة – هاجس الغرب في مجتمعاتنا. لندن، دار الساقي، 1991، الفصل الرابع خاصة). وبصفتها مقولات مطلقة، فهي المعيار الذي من خلاله يحكم الإنسان على الآخرين، أفراداً وجماعات، من حيث مسألة "الصح" و"الخطأ"، أو الـ"مع" و"ضد"، ولا وسط لذلك. (انظر في ذلك: علي الوردي، مهزلة العقل البشري. لندن: دار كوفان، 1994. وكذلك: وعاظ السلاطين. لندن، دار كوفان،

1995). ومن هنا يمكن أن نفهم مقولة البرت اينشتين إن: "شطر الذرة وتجزئتها أسهل من اقتلاع حكم مسبق من عقل الإنسان". (أوردها شايغان في أوهام الهوية، ص110). وينطلق هذا الحكم إلى حد كبير على الإفراد في تباينهم، وصولاً إلى الثقافة العامة للجماعة الكلية، مروراً بالثقافات الفرعية (Sub-cultures)داخل الجماعة الواحدة.

ومن هذا المنطلق كان التوتر في العلاقة بين الثقافات، المتزامنة والمتعاقبة، والجماعات التي تمثلها، من حيث الصراع ورفض الآخر. ولكن رغم ذلك، فإن الثقافات متداخلة ومتلاحقة ومتفاعلة تاريخياً، رغم إطار الصراع السياسي والأيديولوجي الذي تكون فيه خلال فترات تاريخية معينة.

تفاعل الثقافات

إذا كان جوهر الحضارات واحداً، وهو عمارة الأرض، فإن الثقافات بطبيعتها مختلفة لأنها ذات علاقة بأسلوب الحياة وفلسفة الفرد والجماعة، ولذلك كان لا بد أن تختلف. فإذا كان الأفراد في الجماعة الواحدة، وفي العائلة الواحدة، يختلفون في أساليب حياتهم، وكانت الجماعات الصغرى في الجماعة الكبرى تختلف في ثقافاتهم الفرعية، فإن الجماعات الكبرى لا بد أن تكون مختلفة بالضرورة في فلسفتها وأسلوب حياتها. ولكن هذه التعددية تحتوي في داخلا على نوع من الوحدة أو الكلية الجامعة، وذلك مثل اختلاف أصابع الكف في إطار يد واحدة. فالأفراد في اختلافهم إنما ينتمون إلى جماعة فرعية معينة، عرقية أو دينية أو مهنية مثلاً، ذات ثقافة فرعية مشتركة. والجماعات الصغرى تنتمي إلى جماعة أكبر، وطن أو أمة أو مجتمع مثلاً، مؤطرة بخطوط ثقافية عامة ومشتركة. ودفع مثل هذا التحليل إلى خاتمته المنطقية، يوجب القول إن الجماعات الكبرى ذاتها مثل هذا التحليل إلى خاتمته المنطقية، يوجب القول إن الجماعات الكبرى ذاتها تنتمي إلى جماعة أكبر أيضاً هي الجماعة الإنسانية، وثقافة ذات خطوط مشتركة هي الثقافة التاريخية للإنسان بصفتها التراكم غير المحسوس للثقافات الخاصة. وإذا كانت الثقافات تعددية الطابع، فإنها غير منعزلة أو متصارعة تاريخياً، كما يبدو حين النظر إلى المسألة سياسياً أو أيديولوجيا. فهي تتلاقح وتتفاعل، غالباً بشكل غير محسوس، بطرق متعددة، لعل أبرزها طريقتين هما الغلبة العسكرية وانتقال المنجزات المادية لحضارة معينة.

أولاً- الغلبة العسكرية. يقول ابن خلدون:

عن المغلوب مولع أبداً بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده، والسبب في ذلك أن النفس أبداً تعتقد الكمال فيمن غلبها وانقادت إليه...

(عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، بيوت، دار الكتاب اللبناني، 1982، ص258-259).

ما يصفه ابن خلدون هنا هو لب التفاعل الثقافي بين الجماعات عن طريق الغلبة العسكرية، التي وإن كانت تثير آليات الذات والهوية للوعي بذاتها والدفاع عما تعتقده جوهرها، إلا أنها طريقة غير محسوسة، ويومية التفاعل، من طرق تلاقح الثقافات. وإذا كان تحليل ابن خلدون لا يحتاج إلى مزيد من شرح، فإن ما يحتاج إلى إيضاح هو أنه حتى الغالب تنتقل إليه مؤثرات ثقافية من المغلوب، خاصة إذا كان المغلوب ينتمي إلى حضارة دارسة، ذات سيادة سابقة، أكثر تعقيداً من حضارة الغالب. ففي هذه الحالة، تستوعب حضارة المغلوب المنتصرين عسكرياً بشكل يكاد يكون كاملاً، وذلك كما هو حال قبائل الهون مع الثقافة الرومانية المسيحية بعد سقوط روما، وكما هو حال قبائل التتار مع الثقافة العربية الإسلامية في المناطق التي غزوها وانتصروا على أهلها. وفي كل الأحوال، فإن الغالب عسكرياً، حتى وإن انتمى إلى حضارة أكثر تعقيداً من الحضارة الدارسة، أو حضارة في طور الصعود، فإنه يستوعب أجزاءً كثيرة من ثقافة المغلوب، ومثال ذلك الرومان والإغريق، والصليبيون والعرب، والعرب المسلمون والبلاد المفتوحة.

2. ثانياً: انتقال المنجزات المادية. "الموقف السائد في البلدان الإسلامية من التقنية"

يقول أحد الباحثين:

منذ القرن التاسع عشر هو، تقريباً، التالي: لنأخذ التقنية الآتية إلينا من أوروبا ولكن، لنحذر الفكر الاستلابي الذي يحملها. كان ذلك، بلا شك، مبرراً لو لم ينطو هذا التمني الماهوي على تناقضات بنيوية".

(شايغان، أوهام الهوية، ص70).

هذه التناقضات البنيوية هي بالضبط ما يخولنا الحكم بانتقال المؤثرات الثقافية مع المنجزات المادية. فالمنجز الحضاري المادي، مهما صغر وقلت قيمته، ليس مجرد سلعة أو كتلة مادية محايدة، ولكنه تجسد وتشيؤ "للفلسفة" والثقافة التي أنتجته بداية، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإن المنجز الحضاري المادي المنتقل من بيئته إلى بيئة أخرى، لا بد أن يخلق في النهاية ظروفاً ثقافية معينة لتسهيل عملية حركته والاستفادة منه. فالسيارة مثلاً، هذه الآلة التي نعتبرها اليوم وسيلة نقل معتادة، هي وغيرها من وسائل النقل والمواصلات تجسد فلسفة وثقافة معينة يمكن إيجازها بكلمات "أسرع" و"أسهل" و"أمتع"، في مقابل فلسفة وثقافة تقول "كل تأخيره وفيه خيرة"، و"هي الدنيا طارت"، ونحو ذلك. وعندما تنتقل هذه السيارة إلى بيئة غير التي أنتجتها، فلا بد أن تشاد لها الشوارع الفسيحة، وفي ذلك قضاء على النمط التقليدي من المدن والقرى، لتتحول إلى مدن شبيهة بالمدن التي أتت منها، وذاك يعني انقلاباً اجتماعياً وثقافياً في الوقت ذاته، حتى وإن أخذ هذا الانقلاب شكلاً تقليدياً مستنداً إلى الهوية والثقافة المتعالية الخاصة. يقول أحد دارسي ظاهرة الإسلام السياسي (الإسلاموية) المعاصر:

من هم مناضلو الإسلام السياسي المعاصر؟ الواقع أننا نجد الثوابت إياها قائمة من المغرب على الملايو (ماليزيا). فكوادر الأحزاب الإسلاموية تتشكل من مثقفين شبان، تلقوا إعدادهم وتأهيلهم في المدارس الحكومية ذات البرامج المغربة، وهم يتحدرون، في الغالب، من أسر حديثة العهد بالتمدن. وفي الجامعة، يجند الإسلاميون محازبيهم في كليات الهندسة أكثر مما يفعلون في الكليات النظرية ككلية الفلسفة — اللهم إلا استثناءً واحداً: هو دور المعلمين... فالإسلامويون يجندون محازبيهم من أوساط المثقفين، ومن الأوساط المدينية. إنهم مجموعة حديثة، من وجهة نظر الاجتماعيات، لأنهم يتحدرون من القطاعات الحديثة في المجتمع. فالإسلاموية ليست رد فعل ضد تحديث المجتمعات المسلمة، بل هي نتاج هذا التحديث... وما يقدمه هؤلاء إلى مقهوري أو "مستضعفي" جميع البلدان، هو الحلم بالوصول إلى عالم التنمية والاستهلاك الذي استبعدوا منه. بل، الاسلاموية هي الشريعة زائد الكهرباء... ولهذا فإن الثورة بالنسبة إلى هؤلاء، هي بمثابة ترق اجتماعي. وهي تتم باسم المجتمع المدني، أو الأمة الإسلامية.... (أوليفيه روا، تجربة الإسلام السياسي، لندن، دار الساقي، 1994م، ص54-57)

المراد قوله هنا، هو أن المنجز الحضاري المادي عندما ينتقل من مكان إلى مكان، فإنه ينقل معه ثقافته الخاصة، وفلسفة الجماعة التي أنجزته عاجلاً أو آجلاً. وعلى ذلك، فإن التعامل مع منجز حضاري معين يستوجب استيعاباً للثقافة والفلسفة التي تقف وراء ذلك المنجز، ومحاولة استيعاب هذه الفلسفة هي النسيج الثقافي المحلي. بغير ذلك، فإن المنجز سوف يخلق في النهاية ثقافته الخاصة، في الوقت ذاته الذي يركز على الثقافة المحلية "النموذجية"، وفق تصور نمطي معين، مما يولد ازدواجية ثقافية شبيه بحكاية الغراب والحمامة، وهي من التناقض البنيوي نفسه الذي يتحدث عنه شايغان في الاقتباس السابق، لا تلبث أن تنتهي لغير صالح الثقافة المحلية بعد طول معاناة كانا لمجتمع في غنى عنها، ولعل في الازدواجية الثقافية الواضحة في مجتمعات الخليج ما بعد النفط، خير مثال على هذه النقطة. (للتوسع، انظر: تركي الحمد، دراسات أيديولوجية في الحالة العربية، بيروت، دار الطليعة، 1991).

ولعل فيما سبق من تحليل، بعض تفسير لنجاح بعض الدول في الانخراط في تقنية العصر وثقافته، وفشل البعض الآخر في تأخره على أقل تقدير. فالناجح هو الذي استطاع استيعاب ثقافة المنجز الحضاري الذي استقدمه، بحيث أصبحت هذه الثقافة جزءاً من نسيج الثقافة الذاتية، كما اليابان مثلاً، والفاشل هو الذي حاول استقدام المنجز دون خلفيته الثقافية والفلسفية، في تركيز هوسي على ثقافة ذاتية نمطية قد لا تكون

معيشة أو ممارسة فعلاً.
وسواء تفاعلت الثقافات وفق هذه الطريقة أو تلك، فإن ذلك لا يعني "مسخ" إحداهما لصالح الأخرى، إذ إن النتيجة النهائية دائماً ما تكون نمطاً ثقافياً جديداً يعبر عن كل العناصر الثقافية الداخلة فيه، وذلك على افتراض أننا نتحدث عن الثقافة بصفتها فعلاً تاريخياً متغيراً، وليس كياناً مجرداً من مقولات مفارقة لعوامل الزمان والمكان. فالياباني أو الكوري لا يزال يابانياً أو كورياً، رغم كل المؤثرات الثقافية التي دخلت في الثقافة الذاتية لكل منهما.
قد يتحدث البعض "أيديولوجيا" عن مسائل مثل "التبعية" الفكرية والثقافية، والغزو الفكري، ونحو ذلك من مسائل قائمة على تصور "انعزالي"، أو موقف ذاتي أو أيديولوجي مفرط في عدم تاريخيته من الثقافة الذاتية بصفتها ذات فرادة أو خصوصية يجب المحافظة عليها، وفق مفهوم نمطي ثابت للمسألة الثقافية. ولكن الحديث هنا هو حديث تاريخي، يحاول أن يكون موضوعياً قدر الإمكان، لا علاقة له بالمواقف الذاتية الآنية، أو تلك المواقف المحددة بمرجعية أيديولوجية معينة، أو تلك القائمة على آلية الاختزال والانتقاء للوصول إلى نتائج محددة مسبقاً. وفي هذا المجال، هناك "حكمة" للشاعر الأميركي أيمرسون يقول فيها ما معناه : "أن تأكل بقرة لا يعني أن تتحول إلى بقرة..." نعم، عندما تأكل البقرة قد تصاب بعسر هضم، وقد تصاب بوعكة صحية إن لم تكن معتاداً على لحم البقر، ولكن إذا كان "الجسم صحيحاً" من الأساس، فإنه بالتالي سوف يهضم البقرة وينتهي عسر الهضم، حين يتمثلها الجسم في نسيجه الخاص. أما إذا كان الجسم عليلاً من الأساس، فإن كل طعام سوف يكون علة عليه، وليس له إلا الاكتفاء بالمسلوق من الطعام، في محاولة لتأخير ساعة الموت القادمة لا شك فيها. والثقافات عموماً مثل الأجساد، فيها العليل غير القادر على هضم أي شيء ومآله الموت برغم محاولات الإنعاش، مثل ثقافة هنود أميركا، وفيها الصحيح القادر على "هضم الزلط" إذا أعطي الفرصة وأبعدت عنه الوصاية الفوقية التي تعامله كطفل لا تريد له النمو، مثل ثقافتنا العربية الإسلامية، المحددة نموذجياً وليس عملياً.

في الثقافة الذاتية

عند الحديث عن "الهوية"، كان هناك تفرقة بين الهوية كمتغير تاريخي واجتماعي، وبين الهوية كنموذج متعال مفارق لا يعترف بالتغير والتحويل. وحين نتحدث عن الهوية والثقافة العربية الإسلامية، على افتراض أنها هويتنا الذاتية المتفق عليها عند مختلف الأطراف بصفتها الحدود القصوى للهوية، ومؤطر الثقافة الذاتية، فماذا نقصد بهذه الهوية وتلك الثقافة؟
دائماً نتحدث عن هويتنا وثقافتنا "العربية الإسلامية"، فهل مثل هذه الهوية وتلك الثقافة معروفة بالضبط، حتى عند المتحدثين عنها، عند التحليل التفصيلي إن صح التعبير؟ عن أي ثقافة نتحدث في هذا المجال؟ أهي الثقافة الشعبية التي يمارسها العامة، أم هي تلك النصوص التراثية المنتقاة من قبل الفقهاء؟ أهي ما يتحدث عنه المثقف وفق نظرة فلسفية متسامية، أم ما يمارسه المثقف ذاته عندما يترك برجه العاجي ويبتلعه تيار الحياة اليومية؟ أهي الثقافة "القومية" الشاملة، أم الثقافات "الوطنية" المتعددة؟ وحتى هذه "الثقافة القومية" الشاملة، من يحددها؟ أهو الفقيه أم السياسي أم الأيديولوجي أم الفيلسوف، السلطة أم المجتمع، المثقف أم العامي، المجرد أم المحسوس، التاريخ أم النص؟ وكل ذلك يدفعنا إلى طرح السؤال الذي اعتقد أننا نتحاشاه جميعاً: هل هناك "فعلاً" كيان متماسك متعال يمكن إدراكه يسمى باسم "الثقافة العربية الإسلامية"؟ لو طرح هذا السؤال على "جمع" معين، لكانت الإجابة بالإيجاب المطلق، ولكن كل "جماعة" من ذلك الجمع سوف يكون لها إجابتها المطلقة الخاصة. فإجابة الفقيه الرسمي لن تكون هي ذاتها إجابة الفقيه المعارض. وإن كانت الإجابة واحدة، فلن يكون التفسير بالضرورة واحداً. وإجابة "القوموي" سوف تختلف حتماً عن إجابة "الإسلاموي"، وإجابة "المستنير" سوف تختلف عن إجابة "التقليدي"، وإجابة حسين مروة في نزعاته المادية، سوف تختلف عن إجابة محمد أبو زهرة في أصوليته الفقهية، بالقدر نفسه الذي تختلف فيه إجابة الطيب تيزيني عن إجابة محمد الغزالي، ناهيك عن الاختلاف في إجابات الإسلامويين في ما بين بعضهم بعضاً، في مقابل إجابات القومويين والليبراليين والعلمانيين في ما بينهم، وعلى

ذلك يمكن القياس. وكل لك في كفة، وما يمارس فعلاً في كفة أخرى. إنه الصراع الدائم بين التعالي المفترض، والنمذجة المجردة، مهما كانت مصادرها الابستمولوجية والأيديولوجية، وبين التأريخ المعيش. يقول باحث في الإشكالية الثقافية:

... إن الإنسان يتعامل ويتفاعل مع محيطه، الطبيعي والاجتماعي، من خلال وسيط هو الذهن وما ينتجه هذا الذهن، على امتداد الزمان والمكان، من تصورات ومفاهيم وقيم وأحكام والتي تشكل في تراكمها ما نسميه بالثقافة... ولكن الإشكالية تنبع من أن الإنسان، فرداً أو جماعة، ينحو في كثير من الأحيان إلى تقديس الكلمات والمفاهيم والمصطلحات وإعطائها بُعداً ثابتاً بحيث تتحول مثل هذه المفاهيم والمصطلحات والتصورات والأحكام إلى قيد على الإدراك ومن ثم الحكم على الأشياء والعلاقات، وبذلك فإن الوسيط الذي يقف بين الذهن والموضوع يتحول إلى نوع من الحجاب أو الستار مما يؤدي إلى تعطل الفاعلية الإنسانية في الفعل الحضاري، الذي هو بكل بساطة إدراك العالم والسيطرة عليه... (تركي الحمد، الثقافة العربية. مصدر سابق، ص19-20).

هل يعني ذلك أن الأمور متروكة على أعنتها، بمعنى انتفاء كل ما هو ثابت في أي ثقافة؟ ليست المسألة بهذا الشكل، ولكنها تعني انتفاء التعالي والمفارقة لما هو في حقيقته تاريخي متحول. وانتفاء التعالي لا يعني عدم محاولة فرضه، بل إن هذه المحاولة هي التي تفرمل الحركة التاريخية للثقافة وتجعلها في النهاية غير قادرة على مواجهة متغيرات الزمان والمكان، ومن ثم خطر الاندثار، وهنا تثور هواجس الهوية والذاتية ونحوها، كما هو حاصل في عالمنا العربي والإسلامي اليوم. وكل ذلك يقود إلى مناقشة مسألة الثابت الثقافي والمتغير التاريخي والعلاقة بينهما.

الثابت والمتغير

يعرف أدونيس الثابت في إطار العربية بأنه:

الفكر الذي ينهض على النص، ويتخذ من ثباته حجة لثباته هو، فهماً وتقويماً، ويفرض بوصفه المعنى الوحيد الصحيح لهذا النص، وبوصفه، استناداً إلى ذلك، سلطة معرفية. ويعرف المتحول بأنه: إما الفكر الذي ينهض، هو أيضا، على النص، لكن بتأويل يجعل النص قابلاً للتكيف مع الواقع وتجدده، وإما أنه الفكر الذي لا يرى في النص أية مرجعية، ويعتمد أساساً على العقل لا النقل.

(أدونيس، الثابت والمتحول- بحيث في الإبداع والإتباع عند العرب. لندن، دار الساقي، 1994، ص13-14).

ما يتحدث عنه أدونيس هنا هو بالضبط ما نعنيه حين الحديث عن التسامي والنمذجة من جهة، والتاريخية والتحويل من جهة أخرى، والعلاقة بينهما. ولكن أدونيس يتحدث عن النص، بصفته مرجعية في حال الثبات والتحول (ثبات معنى النص أو تأويله أو إلغائه)، أما الحديث هنا فهو عن حركة المجتمع، مع الاختلاف في مفهوم الثقافة، من حيث حصرها في نص مهيمن، أو يراد له أن يكون مهيمناً، أو النظر إليها من حيث هي الحياة ذاتها.

ففي كل مجتمع، هناك نوع من الثنائية في النسق الثقافي هي ثنائية الثابت والمتحول. هذه الثنائية هي تقسيم معرفي نموذجي الهدف منه الإيضاح التجريدي، وإلا فإن الواقع ذاته لا يعرف التقسيمات ذات الحدود الواضحة، فكل شيء متداخل ومترابط بشكل شبكي إن صح التعبير. والمقصود بالثابت في ثقافة ما، هو تلك المجموعة من القيم والمبادئ والمسلمات ومنطلقات السلوك التي تعطي غيرها من جماعات وثقافات. أما المتحول في الثقافة، فهو تلك المجموعة المتكونة من القيم ومنطلقات السلوك المرتبطة بحركة الجماعة وسلوكها. أي أن الثابت في الثقافة هو محورها الذي تدور حوله ويميزها عن الثقافات الأخرى، إذا افترضنا مع رينيه جيرار من أن أي نظام ثقافي هو نهج من الاختلافات المنسقة (رينيه جيرار، العنف والمقدس، دمشق، دار الحصاد، 1992، ص67)، مما يمكننا من وصف هذه الثقافة بالعربية الإسلامية، وتلك بالغربية، وهكذا. أما المتحول، فهو أنماط السلوك والقيم المكتسبة بشكل مستمر من شتى المصادر، سواء كانت تلك المصادر هي ضرورات الحياة، أو نتيجة تداخل وتلاقح الثقافات والحضارات. والعلاقة بين الثابت والمتحول في الثقافات هي عبارة عن تداخل لا يمكن تبين حدود في نسيج واحد، وذلك مثل مثال أيمرسون عن البقرة وأكلها، فنحن

حقيقة لا نستطيع تحديد مكان البقرة في الجسم بعد هضمها، إذ أنها أصبحت جزءاً من نسيج ذاك الجسم. فالجانب المتحول يقوم بتغيير مضامين قيم ومبادئ الجانب الثابت، وإن يمس الإطار العام للقيمة، وذلك على افتراض أن الثقافة ذاتها قادرة على التفاعل الحي مع المحيط. ولعل في ضرب المثال توضيح للصورة أكثر.

فعندما "وفدت" البوذية إلى اليابان، لم تحول اليابان إلى صين مشوهة، بل إن ديانة "الشنتو" اليابانية استوعبت الديانة الجديدة لتجعل منها بوذية يابانية بخصائص قومية وثقافية خاصة، رغم أن البوذية ذات مصدر هندي في الأساس، ولكنها اكتسب المعالم القومية للبلاد التي حلت بها (اينازو نيتوبي، البوشيدو: المكونات التقليدية للثقافة اليابانية. القاهرة، دار سعاد الصباح، 1993، ص13-14). وبالمنطق ذاته والإجراء ذاته، استوعبت اليابان الثقافة التقنية المعاصرة، والقيم الغربية عموماً، ولكنها هضمتها بحيث أعطتها النكهة اليابانية الخاصة. فالتضحية والولاء وروح الجماعة، تعتبر من القيم الرئيسة في الثقافة التقليدية اليابانية، وهي من القيم الثابتة لوجودها الدائم في نسيج الثقافة اليابانية قديماً وحديثاً. ولكن كونها قيمة ثابتة لا يعني الجمود والسكون. فإذا كانت التضحية والولاء قد ارتبطت في السابق بالإمبراطور والنظام الإطاعي الياباني وأسيادهن وجماعات الساموراي مثلاً، فإنها اليوم مرتبطة بالوطن والعمل، وهي قيم جديدة، بغض النظر عن مصادرها، بحيث تغيرت العلاقة التقليدية وظاهر السلوك والغاية، أما جوهر السلوك وبنية القيمة، فقد بقيا ثابتين، وذلك ما يجعل من اليابان يابانياً في الماضي والحاضر رغم كل التحولات الجذرية والمتغيرات التاريخية.

وبالنسبة لمجالنا الثقافي، فإنه إذا كانت "الحرية"، بالمعنى الحسي مثلاً، أحد مكونات العربي القديم، قبل الإسلام وبعده، فإن ذلك لا يعني أن تبقى على المضمون ذاته، وإن كانت من الثوابت. فإذا كانت الحرية بالأمس لا تعني أكثر من "انتفاء الرق"، فالحر هو من لم يكن عبداً رقيقاً، وفق مفهوم الحرية في الثقافة العربية التقليدية، فإنها اليوم تعنى خلاف ذلك بعد انتهاء الرق والرقيق. فقد تكون ذات مضامين سياسية أو حقوقية أو فلسفية، وذلك يختلف اختلافاً كبيراً عن الحرية بالمعنى الحسي عند العرب القديم. وعندما قال عمر بن الخطاب — رضي الله عنه — مقولته الشهيرة: "كيف استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً"، لم يكن يعني عموماً، التي من الممكن الاستناد إليها لإعطاء مضمون مختلف يستوعب ما حدث من تغيرات وتطورات في معنى الحرية، بغض النظر عن مصدر هذه التطورات، فالمهم هو قدرة الثقافة المعنية على الاستيعاب والهضم، وليس التعالي والمفارقة في قيمها.

ما قيل سابقاً هو عملية تاريخية تحدث دائماً، ولا بد أن تحدث، لا مشكلة في ذلك. المشكلة تظهر عندما تحاول جماعة أو سلطة معينة، استناداً إلى مفاهيم أيديولوجية أو ذاتية أو اختزالية، أو ثقافية مؤدلجة، أو أيديولوجية مثقفنة، ووفق هاجس مرضي مبالغ فيه للحفاظ على "الهوية" أو الخصوصية الثقافية ونحو ذلك، وأن تعزل نفسها وتتشبث بقيم ومبادئ ومنطلقات ونصوص تمنحها صفة الثبات والديمومة والمفارقة للزمان والمكان، وتحاول فرضها فوقياً على أساس أنها الينابيع الوحيدة للثقافة الذاتية الخالصة أو النقية، وفي ذلك معارضة لزخم الحياة ذاته، الذي هو تعددي بطبعه. وفي ذلك يقوم أحد الباحثين:

تفترض الهوية ثباتاً في الحال ووحدة في المبتدأ والمآل. وهي تنحو، وبالتالي، حين يؤخذ بها على أنها غاية، غاية متحققة، إلى سحق ما يعددها وغمر ما يخرج عنها أو ما يطبعها بطابع الاحتمال ويقدمها على أنها مشروع وموضع ابتكار... حين كنا نقول الوحدة أو الأمة أو الجماهير أو العرب أو الإسلام، كنا نأخذ هذا كله في حالته المثلى، من حالة نشاز تفترضها له، مائلة في سماء ما، علينا أن نلحق بها وأن نكونها على الفور، وذلك بالخروج، على الفور، من كحل ما يخالفها أو يعدوها، أي، على التقريب، من كل وجود راهن، متحصل لنا... فالهوية قائمة لا تحتمل بطبيعتها طعناً ولا شبهة فراغ. وهي في الوقت عينه بعيدة عنا، مسلوبة... فما هو فينا شعوب وقبائل، وما هو طوائف ومدون وقرى وبدو وحضر، وما هو من جهة أخرى حداثة ولغات وسلوكات ومشاعر مستعارة، كنا ننسبه كله إلى العدو دونما حاجة إلى تمييز... ولم نتنبه إلى أن هذا يجعلنا بجماع وجودنا، ما خلا العنوان الذي هو الهوية، صناعة للعدو!.. (أحمد بيضون، مرجع سابق).

والمشكلة الأكبر ليست في خيار الزلة والرفض القائم على نظرة أحادية للهوية والثقافة الذاتية القائمة عليها، إذ أن ذلك مستحيل موضوعياً، وخاصة في مثل العصر الذي نعيشه، عصر العولمة المتسارعة، ولكنها في تشويه

العلاقة التاريخية والحياتية بين جانبي ثقافة الجماعة حين الإصرار على تصور أحادي لها تجب حمايته والوصاية عليه. فالمتغيرات سوف تجد لها منفذاً مهما كانت أبراج الحماية والوصاية المفروضة مرتفعة، ولكن ذلك سوف يؤدي إلى إنتاج نمط ثقافي مشوه نتيجة الفصل التعسفي بين ما هو "ذاتي" أصيل، وبين ما هو دخيل، دون أن يكون هناك في الحقيقة معيار واضح ومتفق عليه لما هو أصيل وما هو دخيل، إذن إن ذلك إلى الاستحالة أقرب عندما تكون الحياة هي المعيار، وليس هذا النص أو تلك السلطة، هذه الجماعة أو ذلك التيار.

يقول الدكتور زكي نجيب محمود:

إن الموقف الحضاري للأمة العربية اليوم، يتركز في سؤالين، لو أحسنا الإجابة عنهما، تبدت لنا حقيقة ذلك الموقف جلية لا يشوبها غموض، السؤال الأول هو: ما هي أهم العناصر التي نعنيها حين نتحدث عن "الشخصية العربية الأصلية"؟ وأما السؤال الثاني فهو: ما هي أهم العناصر التي تتألف منها "بنية الثقافة العصرية؟" (زكي نجيب محمود، ثقافتنا في مواجهة العصر. بيروت، دار الشروق، 1982، ص55).

والحقيقة أن فيما يقوله فيلسوفنا الكبير، رحمه الله، تبسيط شديد للمسألة. فهو يبسط المسألة حين يرى إمكانية التحديد الدقيق لعناصر "الشخصية العربية الأصلية"، فإذا كان من الممكن بناء "نماذج" نمطية متسامية لهذه الشخصية، فإنه من غير الممكن القبض على مختلف العناصر. فكما يذكر عزيز العظمة، "فالأصالة، كالذاتية والهوية والأنا، علامة تشير إلى وحدة سياسية أو ثقافية دون أن تؤدي معنى فعلياً. فليس هناك ثمة مسلم أو عربي دون إضافة ولا تحديد... (عزيز العظمة، الأصالة — أو سياسية الهروب من الواقع. لندن، دار الساقي، 1992، ص27). ومن ناحية أخرى، هل لو افترضنا أننا حددنا كل ذلك بدقة في جوهرها ليست بحثاً أكاديمياً خاصاً بالنخبة، بقدر ما هي مسألة حياتية متعلقة بالعقل المعيش وما يفرزه من سلوك.

نحن والعولمة وثقافة العصر

الحداثة الغربية عموماً، والعولمة المعاصرة خصوصاً، وما أفرزته من ثقافة تقنية بصفة خاصة، في طريقها إلى أن تصبح عالمية أو كونية شاملة بكل ما في الكلمة من معنى، أحببنا ذلك أو كرهنا، وافقنا أو رفضنا. فثورة الاتصالات والمعلومات المعاصرة، والاتفاقيات الدولية في السياسة والثقافة والاقتصاد، سوف تحول العالم إلى قرية ثقافية واحدة، ولن تستطيع الثقافات التقليدية أن تصنع شيئاً أمام هذه الثقافة المسلحة بوسائل وفعاليات قادرة على اختراق الغرف المغلقة والأصقاع البعيدة، ولا تصدها الحدود أو تقف جدران الحماية في وجهها. وإذا كنا قد "تأزمنا" وجودياً حين واجهنا الغرب الحديث لأول مرة في القرن الماضين وأصابتنا رجفة خوف على هويتنا وثقافتنا الذاتية، واستنفرت آليات الدفاع في ذواتنا، فماذا نقول اليوم وثقافة الغرب التي تعرفنا إليها في الماضي ليس شيئاً مذكوراً مقارنة بالثقافة التقنية الجديدة ووسائلها؟ وسائلنا التقليدية في الحماية لم تعد تجدي، فثقافة عصر ثورة الاتصالات والمعلومات لا تعترف بالحواجز. كما أن الثقافة الذاتية، كما هي متصورة في شكلاها النموذجي المتعالي المفارق، والتي نحاول حمايتها ليست شيئاً واضحاً وملموساً، كما الثقافة المعاصرة، بل هي شيء هلامي الشكل، نخبوي الإنتاج والاستهلاك، قائم على بنية لفظية أو بيانية، أكثر منها عملية وعلمية محسوسة. وحتى لو كانت كذلك، أي واضحة المعالم والحدود، فإنها، أي ثقافتنا الذاتية، كما هي متصورة لا كما هي معيشة، تتكون من مفاهيم غير قادرة على منافسة مفاهيم الثقافة الوافدة نداً لند، ورأساً برأس، إذ كيف يمكن أن ينافس بيان الكلمة تقنية المعلومة، في عالم تقني الوجود. نعم، قد يكون بالإمكان نقد الحضارة التقنية المعاصرة فلسفياً وقيمياً، ولكن نقد الشيء لا يكون قبل ممارسته. فتيارات ما بعد الحداثة الأوروبية جاءت بعد ممارسة الحداثة، ولذلك لا يستقيم بالنسبة لنا أن ننتقد ما لم نمارس، وأن نشجب ما لم نجرب. ففرق بين نقد ماركس للرأسمالية مثلاً، ونقد غاندي.

قد يقول قائل إن بإمكاننا الدخول في التقنية دون التخلي عن ثقافتنا الذاتية، أو ما يعتقد أنه ثقافة ذاتية، وفق مبدأ أن نأخذ أفضل ما عندهم وأفضل ما عندنا. وقد يبدو مثل هذا التقرير توفيق مناسب وجميل، ولكن هل يمكن ذلك، هذا هو السؤال. فكما سبق القول، فإن المنتج الحضاري لا بد أن يخلق ثقافته الذاتية في النهاية، لأنه نتيجة ثقافة معينة قبل أن يكون مجرد كيان مادي. "هل يمكن إيجاد اتفاق، أو بالأحرى

مساومة، بين التحدي المعاصر وبين طرقنا في النظر إلى الأشياء والإحساس بها؟ بعبارة أخرى، هل يمكن التوفيق بين التقنية والتقاليد، بين إنقاذ الذاكرة وبين الوقوع ضحية سيرورة تضييع الذاكرة؟" (داريوش شايغان، أوهام الهوية. مرجع سابق، ص25). يطرح باحث هذا السؤال، ثم يجيب: "هناك، في الغالب، ميل إلى اعتبار التقنية شيئاً محايداً غير عدائي، قابلاً للاستخدام في غايات شتى. وربما نفرط في تناسي حقيقة أن جوهر التقنية لا تقنية فيه البتة. أما الاعتقاد بفصل التقنية عن القيم التي تولدت عنها، فهو محاولة على كثير من السذاجة والتفاهة..." (المرجع السابق، ص25).

ما العمل؟

قد يثور السؤال هنا. هل معنى ذلك أنه قد حكم على هويتنا الخاصة، وثقافتنا "الذاتية" الخالصة بالاندثار والسقوط؟ الجواب هو نعم ولا في الوقت ذاته. فإذا كانت الهوية المتحدث عنها، والثقافة محل البحث، هي تلك المفارقة لإطار الزمان والمكان، كما يحددها بصرامة هذا الفريق أو ذاك، فإن الزوال هو المصير في النهاية، لأن كل تحديد صارم ثابت لشيء متغير في طبيعته، لا بد أن يصطدم مع عوامل التغير ومن ثم إما أن يسقط مباشرة، أو ينعزل، إن كان بإمكانه ذلك، ويبقى في دوامة "الدون كيشوتية"، والنتيجة واحدة في كل الأحوال. وإذا كانت الهوية والثقافة هما ما يقول به واقع الحال، أي الثقافة بوصفها فعلاً معاشاً وليست مفهوماً، أو مجموعة من المفاهيم المتعالية المغلقة، والهوية بوصفها تعريفاً تلقائياً للذات، وليست تحديداً نموذجياً مفارقاً للتاريخ والمجتمع، فإن الاستمرارية هي النتيجة.

نعم، لن تكون هويتنا أو ثقافتنا القادمة بمثل ما كانت بالأمس القريب أو البعيد، وهل هناك ثبات مطلق في أي شيء، إذ لا بد في النهاية من الانخراط في المتغيرات السائدة والتعايش معها بما يغير الكثير من المفاهيم والسلوكيات التي كانت، ولكن ذلك لن يجعلنا نكف عن أن نكون عرباً أو مسلمين أو خلاف ذلك من عناصر الهوية والثقافة. قد لا تكون هذه "العروبة" مثلاً متوافقة مع النموذج المفارق الذي يحتل بعض الأذهان والاتجاهات، وقد لا يكون الإسلام الممارس متوافقاً مع "تأويلات" نموذجية متعالية معينة لهذا التيار أو ذاك، ولكن الثوابت الأساسية للعروبة والإسلام، التي هي معروفة لكل أحد وممارسة تلقائياً من كل أحد، وليست حركاً نخبوياً لأحد، لن تكون محل تلاشٍ، بمثل ما أن الياباني مثلاً لم يتوقف عن كونه يابانياً رغم كل التحولات التي استوعبها ولم يحاول رفضها بناءً على هذا التصور المفارق "لليابانية" أو ذاك، بل وبمثل ما أن العربي المسلم القديم، الذي خرج من بادية شبه الجزيرة العربية، لم يتوقف عن كونه عربياً مسلماً، ودون ذلك من هويات فرعية، حين تداخل وتفاعل واستوعب ثقافات البلاد المفتوحة، بحيث أنك لو قارنت بين ذاك العربي حين خروجه، ثم حين استقراره، لشككت في أنهما ينتميان إلى هوية عامة واحدة، لو كان معيارك هو عناصر هوية متعالية ومفارقة، وليس كما هو فعلاً، متحولة متغيرة تغير الحياة ذاتها.

خلاصة القول هي أن إشكاليات الهوية والثقافة الذاتية الخالصة، هي إشكالات ذهنية بحتة، ونوع من آليات الدفاع الذاتي المستفزة في حالات الإحباط والفشل، بغض إعطاء توازن داخلي للذات المهزومة، حتى لو كان ذلك على حساب المعطى الواقعي غير المقدور التغلب عليه، أو غير المؤدي إلى الإشباع أو الرضى المأمول، ولكنها كما تطرح لا تشكل حقيقة موضوعية. وهي، أي الثقافة الذاتية النقية والهوية المتميزة والفريدة، في حالتنا العربية والإسلامية، هاجس نخبوي قبل أن يكون اجتماعياً عاماً، وهذه في الحقيقة إحدى إشكاليات المثقفين العرب. فهم، في معظمهم، لا يحاولون البحث عن جذور الثقافة والهوية في متغيرات التاريخ والمجتمع، ولكن عبر نماذج "أفلاطونية" متعالية على التاريخ، ومفارقة لعوامل الزمان والمكان لا يمسها التغيير. فالهوية، وفق ذلك التصور، عبارة عن حلقة واحد، في إطار من الأحادية الأيديولوجية، لا تتداخل مع غيرها من حلقات، ولكنها تتقاطع معها وفق معادلة "إما.. أو". فأنت إما أن تكون عربيا أو إسلامياً أو من هذا البلد أو ذاك، ولكنك لا تستطيع أن تكون كل هذه الأشياء معاً، كما هو واقع الحال الذي يعبر عنه أبسط عامي حين تكون الهوية النسبة له عبارة عن حلقات متداخلة، في إطار من التعددية التلقائية، وليست متقاطعة أو متنافية.

وتأتي المشكلة حين يحاول هؤلاء المثقفون الدعوة لهذا النمط من الثقافة، وذاك النموذج المتفرد من الهوية، فيربكون متلقي الخطاب، من حيث عدم القدرة على المواءمة بين النموذج وما يمارس ويعتقد فعلاً في

المجتمع، بين تصور الحلقات المتقاطعة، وتصور الحلقات المتداخلة، حتى من قبل المثقفين أنفسهم حين يمارسون الحياة، لا حين ينظرون لها، في ازدواجية شنيعة تعبر عن عمر الإشكالية. هذا لا يعني الانقياد إلى السلوكيات والاعتقادات السائدة على وجه الإطلاق، فدور المثقف هو التوجيه بناءً على حقائق العالم المحيط، وليس بناءً على نموذج مفارق يؤدي في أحسن الأحوال إلى الازدواجية في الفكر والسلوك، نتيجة عدم القدرة على مواءمة ما لا يتواءم، فتكون الحال وفق المثال القائل: ﷺأراد أن يكحلها فعماها...ﷺ.

وإن كان هناك حل ﷺلعضلتنا الحضاريةﷺ، ولا ندعي حلاً هنا، فقد يكون مفتاحه في رفع الوصاية النخبوية الدائمة على ثقافتنا وهويتنا الذاتية، وفق تصور نموذجي أحادي متعال من قبل هذا أو ذاك. فالرعاية الزائدة لن تجعل الطفل يصبح شاباً ناضجاً قادراً على مواجهة الحياة، ولن تجعل الشيخ شاباً نشيطاً من جديد، بل لا بد أن تأخذ سنن الحياة مجراها. فإذا كانت ثقافتنا قادرة على التفاعل مع متغيرات هذه الحياة، فإنها ستبقى وتنافس، بشرط ألا نعاملها كطفل نخاف عليه هبة ريح، فنجني عليها بحبنا الهوسي، وقد قيل أن من الحب ما قتل. وإن كانت ثقافتنا شيخاً قد وصل إلى أرذل العمر، فلن تستطيع حمايتنا لها أن تجعلها شابة من جديد، ولن نستطيع منحها الخلود الذي هو المستحيل ذاته. وفي كلتا الحالتين، ليس أمامنا إلا الانخراط في العالم المحيط، ولم خلاله نستطيع أن ننمي ثقافتنا وهويتنا باكتساب الخبرة والقدرة على التفاعل والإنتاج، في حالة كون ثقافتنا طفلاً في عالم من الرجال، أو تتكون ثقافة جديدة قادرة على الاستيعاب والإبداع، ودعم هويتنا الأثيرة إلى نفوسنا، إذا كانت ثقافتنا قد وصلت إلى حافة النهاية. ليس لنا إلا فتح النوافذ للشمس والهواء، وبغير ذلك فإننا إلى الانقراض نسير. نعم، لقط كانت الوصاية الأحادية الجانب لهوية متعالية مفترضة، وثقافة مفارقة مقررة مفصومة العرى مع الواقع الملموس، هي التي أوصلتنا إلى حالة العماء الثقافي الذي نعيشه، وقد آن الأوان لمناقشة مشاكلنا بوضوح، دون أوهام كهف فكرية، قبل فوات الأوان، هذا إن لم يكن قد فات فعلاً.

متاهة الهوية الثقافية في غابة فضائيات العولمة :
د. صالح خليل أبوأصبع

في مفهوم الثقافة:

من أكثر التعريفات شيوعاً في الدراسات الانثربولوجية للثقافة بمفهومها الاجتماعي الواسع تعريف تايلور Taylor الذي يرى أن الثقافة ■هي تلك المجموعة المركبة التي تتضمن المعارف والمعتقدات والفن والحق والأخلاق والأعراف وكل الاستعدادات والعادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان باعتباره عضواً في المجتمع.■ (د. مصطفى حجازي (1990ص 19.)

ويخلص حجازي إلى أن الثقافة هي: ■..... مجمل ما يقدمه المجتمع لأبنائه من عادات وقيم وأساليب سلوك وتوجهات وعلاقات وأدوار وتقنيات كي يتعلموها ويتكيفوا معها، فهي نمط معيشة للجماعة لا أكثر ولا أقل. إنها طريقة ائتلاف هذه العناصر معاً كي تكون كلاً يعطي للجماعة طابعها المميز، وكياناً من أساليب السلوك والعلاقة والتعبير. ومع أن المقومات الأساسية للثقافة متقاربة في مختلف المجتمعات إلا أن هناك أختلافاً في التآلف يعطي بنى مختلفة ومتفاوتة في درجة تعقيدها، وهو ما يميز ثقافة عن أخرى.(ص 21)

إن هذا التعريف بشموليته يحدد العناصر الرئيسة التي تدخل في صميم أي هوية وخصوصا الهوية القومية . وما اللغة والأدب والفن والعادات والدين إلا عناصر مشتركة في المجتمع العربي، وهذه العناصر تشكل بنية الهوية للفرد والأمة .

وهذا التعقيد في عناصر الثقافة هو الذي يجعل فهمنا لها لا ينحصر بالعادات القيم والسلوك بل يتعداها إلى المؤسسات الاجتماعية التي تنبثق عنها تلك القيم والعلاقات، وتجعل دراستا لثقافة أشمل لتستوعب دراسة المؤسسات التي توجه السلوك الإنساني والأنشطة الأخرى كاللغة والإبداع.

وكما يرى الباحثان هيرسكوفتز Herskovits ورفيقه باسكوم Bascom(1966) ■أن الثقافة لا تضم فحسب المؤسسات الاجتماعية وأشكال السلوك المكتسب التي تنبثق منها، بل تضم أيضاً تلك المظاهر من قوى الإنسان الخلاقة التي تمكن الفنان من انتاج شيء جديد متميز ينفرد في انتاجه ضمن نطاق الأشكال والأنماط التي تعتبر جزءاً من تقاليده، وتمكن الفيلسوف أو الكاهن من التوفيق بين التناقضات الظاهرية في المعتقدات الدينية، تمكن الراوي من الاهتداء إلى نقطة تحول جديدة في موضوع أحدى القصص المألوفة، وهي التي تمكن المخترع من ادخال تغييراتتكنولوجية تستند إلى معارف سابقة. ولا تقتصر الثقافة على المؤسسات التي تتحكم في ردود فعل الإنسان تجاه زملائه في المجتمع، وإنما تتناول أيضاً أوجه السلوك الإنساني الخارجة عن نطاق المؤسسات كاللغة، والعلاقة بين اللغة والسلوك، والعلاقة بين الشخصية والثقافة، ونظام القيم الذي منح دلالته لطرق السلوك المقبولة عند أي شعب من الشعوب.■(ص 22)

والثقافة بمفهومها الشامل الذي تعرفنا عليه أعلاه تشكل جوهر الهوية ، فثقافة إنسان ما تشكل هويته ، فالإنتماء لثقافة ما يحمل معه جملة السمات والملامح الخاصة التي تميز مجتمعاً معيناً سواء كانت روحية أو مادية، فكرية أو عاطفية.■ (د. عبدالله عبدالدائم-1983) وذلك لأن الثقافة– كما يراها – تضم جوانب حضارية تتصل باللغة والفكر والعقيدة التشريع والقانون والأدب والفن والعلم التقنية، ولذا فإنه حدد الثقافة بأنها ■ (ص 26)

2 - مفهوم الهوية :

يعـرف الكس ميكشيللي(1993): الهويـة على أنها عبـارة عـن " مركـب مـن العناصـر المرجعيـة الماديـة والاجتماعيـة والذاتيـة المصطفاة الـتي تسـمح بتعريـف خـاص للفاعـل الاجتمـاعي"(ص. 19). وطبيعـة عناصر الهوية : " ...تتراوح يبن عناصر مادية فيزيائية تحمل قدرات اقتصادية عقلية وتنظيمات ماديـة، وعناصر تاريخية تتضمن الأصول التاريخية المختلفة(الأسـلاف، القرابـة، الأحـداث التاريخيـة المهمـة، العقائـد، العادات والتقاليد وغيرها) إضافة إلى عناصر ثقافية ونفسية تتضمن النظام الثقافي بما فيه من رمـوز ثقافيـة وأشكال تعبير أدبية وفنية خاصة. كذلك تضـم إلى هـذه العناصـر مجموعـة مـن الأسـس الاجتماعيـة الخاصـة، يضاف إليها نقاط التقـاء ثقافيـة ومعـايير جمعيـة تجمـع العـالم برمتـه. (د.رزان إبـراهيم-2003 **ص.**215) فالهوية بذلك تعطي الكائن خصائصه الأساسية التي تحدد أسلوب تفاعله مـع المحيط الخـارجي .وطالما أنها مركب من عناصـر متفاعلـة فـإن هـذا التفاعـل يحصـل في سـياق الـزمن ، لـذلك بالضـرورة سـتكون متغيرة ، فالهوية أحد متغيرات الشخصية الإنسانية . في الوقت نفسه الذي تتميز فيـه بثبـات عناصـر أساسـية محـددة لها.

ويرى جون جوزيـف(2007) أن الفـرق بـين الهويـة الفرديـة والهويـة الجماعيـة هـو فـرق حقيقـي ويقول : "وتبدو هويات الجماعة أكثر تجريـداً مـن هويـات الفـرد، باعتبـار أن "الأمريكانيـة" America ness لا توجد بمعزل عن الأمريكيين الذين يمتلكونها، إلا كتصور مجرد. ومـع ذلـك، فـإن مركبـات مـن هـذه التجريدات هي ما تتشكل منـه هوياتنـا الفرديـة الخاصـة. وعـلاوة علـى هـذا، كـثيراً مـا تجـد هويـة الجماعـة مظهرها الأكثر "واقعية" في فرد رمزي مستقل. إن هويات الجماعة الـتي نتقاسمها تغـذي إحساسـنا الفـردي بماهيتنا،ولكن يمكن لها أيضاً أن تكتمه. كما يمكـن ترسـيخ الهويـة الفرديـة جزئيـاً حسـب المنزلـة في علاقتها بالآخرين الذين ينتمون إلى هوية المجموعة نفسها." (ص-ص .21-23)

ويرى تركي الحمد(1999)أن " . الهوية ممارسة وسلوك، قبل أن تكون تصورا ذهنيـا، ومـن خـلال الممارسـة تتكون الهوية وتثرى. نعم، هناك سمات عامة لأية هوية نتحدث عنها، ولكن هـذه السـمات تكتسـب مـن خـلال تفاعل الجماعة وليس من خلال التركيز وانتقاء عناصر دون أخرى من عناصر الهوية الثقافية، وتثبيت هذه العناصر إلى درجة السمو المطلق، والقداسة المفترضة. "(ص: 19)

3- الهوية الثقافية العربية

حينما نتحدث عن الهوية **الثقافية العربية** فإننـا نتحـدث عـن القوميـة العربيـة باعتبارهـا هويـة للأمـة العربية والثقافة العربية بعناصرها المركبة هي التي تمنحها سماتها.

وقبل أكثر من نصف قرن انعقد في القاهرة من 9-15 ديسمبر (كانون الأول) عام 1957 مؤتمر الأدباء العرب الثالث كان محوره القومية العربية والأدب ... وكأننا نعود نصف قرن إلى الـوراء ... لنسـتذكر الواقـع ونتسـاءل أين هي الهوية القومية بعد ذلك اللقاء العربي ؟

هل انتهت الهوية القومية كما قال فؤاد عجمي منتصرا لرغبة الغرب — أم أنها مازالت حية ؟

وفي توصيات ذلك المؤتمرعام 1957 أعلن الأدباء العرب إيمانهم بما يلي :

" إن القوميـة العربيـة حقيقـة نابعـة مـن أعمـاق الـذات العربيـة ، ومـن تفكـير كـل عربـي وشـعوره أينمـا كـان منزله ، وهي تعبير عن شخصية الأمة العربية في أمانيها وحاجاتها ومصالحها وما هو قائم بين أبنـاء العروبـة من أواصر التاريخ والتراث الثقافي واللغة الواحدة والمصير المشترك ، كما أنها إعراب عـن عـزم ونضـال مـن أجـل حرية الأمة العربية ووحدتها فتستطيع أن تسهم إسهما فعالا في بناء عالم متحرر من آفات الاسـتعمار ومـآثم

العدوان ونزعات الطغيان وفي حماية الحضارة الإنسانية وتنميتها . »(المؤتمر الثالث للأدباء العرب 1957 :ص . 293)

إذن فتحديد الهوية العربية ، يتميز بمفهوم القومية العربية التي تمنح الشخصية العربية خصائصها المختلفة عن الشخصية الصينية / أو الفرنسية أو الإسبانية ...
وإذا كانت الهوية بالنسبة للأفراد والأمم هي ما يجعلها متميزة بملامحها عن الآخرين، فإن هوية الأمة العربية هي هوية ثقافية ترتكز إلى وحدة اللغة والثقافة .
فما يجعل الهوية عربية هي هويته القومية التي تجتاز الحدود الإقليمية مرتكزة على عنصري اللغة والثقافة المشتركة بمعناها الأنثروبولوجي الواسع . ولذا نجد أن بعض الكيانات السياسية الإقليمية التي عملت جاهدة لخلق هويات مرتبطة بالحدود السياسية أخفقت في خلق هويات ثقافية مرتبطة بتلك الحدود .
فأقصى نجاحاتها الإقليمية هي صنع كيان سياسي بهوية سياسية، **أما الهوية الثقافية فكانت تتجاوزها، على الرغم من الهويات المصطنعة لأدب أردني أو سوري أو مصري أو سعودي أو فلسطيني ..الخ. فهي هويات سياسية ترتبط بحدود مصطنعة لا تعترف الثقافة ولا الأدب ولا الفن بها ،ولا تعترف الفضائيات بها.**
وهذا لا يعني أنه لا توجد مجالات للخصوصية في الأدب والفن ، فهذا أمر وارد في إطار القطر الواحد بل والمدينة الواحدة، فالخصوصية تقود إلى التنوع الذي يثري الوحدة ويعزز دعائم الهوية الثقافية، ناهيك عن الوحدة القومية .يقول د. عبد العزيز الدوري(2000) :

« ... والفكرة العربية أو العروبة تعبر عن الانتماء إلى أمة . وهذه الأمة تكونت في الإسلام ، في إطار التاريخ وعلى قاعدة اللغة والثقافة ، فأساس القومية العربية ثقافي ، فهي ليست عنصرية أصلا وهي ترفع صوتها في وجه الإقليمية من جهة ، وفي موقف الدفاع عن العروبة والحضارة العربية الإسلامية في مواجهة حملات غربية . والحركة القومية في الأساس سياسية هدفها أن تحقق للأمة العربية كيانا سياسيا موحدا . أما الإسلام فدعوة شاملة ونظام حياة » (ص 113)

الهوية العربية بين الثبات والحركية :
هناك مجموعة من العناصر الثابتة في مفهوم الهوية العربية وهناك عناصر متغيرة، ومادامت الهوية تعبيراًعن شخصية الناس في حدود الزمان والمكان ، وما دام الناس يتفاعلون في ظل حركة إنسانية لا يمكن عزلها عن الحضارات الأخرى وخصوصا في عالم اتصالي سماؤه مفتوحة لكل ألوان الثقافات، فلا يمكننا الحديث عن هوية جامدة ، وإن كانت لديها مجموعة من الثوابت التي تسمها بسمات مميزة .
وكما يرى أحد الباحثين : «مفهوم العرب والعروبة وإن كان ذا شكل ثابت نسبيا نتيجة ثبات عناصره الموضوعية ، إلا أنه متحرك متغير جوهريا نتيجة متغيرات الزمان والمكان التي تطرأ على المفهوم فتثريه وتوسعه أو تضيقه بحسب المتغيرات وطبيعتها وبحسب التداعيات المختلفة التي يستدعيها المفهوم في مكان ما أو زمان ما أو في الاثنين معا.» (تركي الحمد 1999 :ص– 201)
القومية العربية بوصفها هوية تجسد منجزاً تاريخياً وواقعياً ومستقبلياً ، نعبر عنها باللغة وسيلة التواصل ووعاء الفكر، وتجسدها وحدة الثقافة التي تحقق وحدة الانتماء ، وتجسدها وحدة الفنون التي تصنع وحدة المشاعر، وتحمل معها هموم الواقع وتحديات المستقبل والحلم الآتي لأجيال جديدة في ظل وطن حر موحد .
ولعل هذا ما حدا بكاتب فلسطيني يعاني من وطأة الاحتلال أن يقارن بين هذه الهوية المنجزة التي تستند على وحدة اللغة وبين الهوية الأوروبية التي عليها أن تبحث عن لغة مشتركة لتصنع الهوية الأوروبية البديلة للهويات القطرية كما اقترح الكاتب الألماني ارفين شاغاف ، يقول علي الخليلي:
«فإذا كانت الحال كذلك ، في مشروع الوحدة الأوروبية ، متوقفة عند إمكانية «اختراع» لغة أم جديدة ، فكيف حال مشروع الوحدة العربية التي تسبح في اللغة الأم الخاصة بها ، منذ مئات السنين ، من المحيط إلى الخليج ؟

إن الثقافة العربية كلها ، بغض النظر عن إشكالياتها وأزماتها الأسلوبية ، قائمة على هذه اللغة الأم ، اللغة العربية ، وان الدين العربي الأساس – الإسلام – قائم عليها ، في القرآن الذي جعلناه قرآناً عربيا ، لعلكم تفقهون ، فلماذا لا تعمل هذه اللغة الأم ، إذن ، في تفعيل إرادة الوحدة العربية ؟ وفي إشعال قناديل الوعي الجاد ، على الأقل ، لهذه الإرادة ؟ (علي الخليلي1997 : ص –ص 133-134)

وخلاصة القول كما يقول تركي الحمد إن مفهوم العرب والعروبة وإن كان ذا شكل ثابت نسبيا نتيجة ثبات عناصره الموضوعية ، إلا أنه متحرك متغير جوهريا نتيجة متغيرات الزمان والمكان التي تطرأ على المفهوم فتثريه وتوسعه أو تضيقه بحسب المتغيرات وطبيعتها وبحسب التداعيات المختلفة التي يستدعيها المفهوم في مكان ما أو زمان ما أو في الاثنين معا. أزمة الهوية وإشكالية الانتماء وما يتفرع عنهما من مشكلات إنما تبرز حين التعامل مع المتغيرات على أنها ثابتة أو العكس، دون أخذ معادلة الشكل والجوهر في الاعتبار، مما يشكل أكبر تهديد لفاعلية الجماعة بل لوجودها في مثل هذا العالم. ؟(تركي الحمد: 1999 ص:)

2.- العولمة :

منذ نهاية القرن العشرين أخذ مفهوم العولمة يأخذ بعده الواقعي وذلك بسيطرة الولايات المتحدة بوصفها القوة الأولى في العالم التي هيمنت على الساحة السياسية الدولية باعتبارها القطب الأوحد في العالم وذلك بعد انهيار المعسكر الاشتراكي. وقد سعت الولايات المتحدة لبسط سيطرة شركاتها العابرة للقارات ، لفتح مصاريع الحدود الدولية أمام أنشطتها ، وهكذا أخذت الشركات العالمية العابرة للحدود القومية والدولية تنتشر، لتؤكد عولمة الاقتصاد حيث البضائع والخدمات ما عادت تعترضها الحواجز القديمة . هذا في المجال الاقتصادي، أما المجال الإعلامي فإننا نلحظ أن المؤسسات الإعلامية التي كانت تقدم إعلاماً مرتبطاً بالأمة أو الدولة لم تعد كذلك، حيث ما عادت الحواجز القديمة تعترض البضائع والخدمات، فلقد تسارع نمو المؤسسات الإعلامية التي تنطلق في آفاق أنشطتها لتتجاوز الحدود القومية والدولية وخير أمثلة عليها شبكة CNN وشبكة BBC و MTV وقناة الجزيرة وقناة CNBC . وقد كان من نتائج مثل هذا التوسع في الاتصال المعولم؛ أن قدمت وسائل الإعلام الجماهيرية لملايين البشر على اختلاف أعراقهم ولغاتهم وثقافاتهم وأماكن تواجدهم فرصة للتفاعل لم تكن متاحة كما هي الآن ، وذلك حيث وفرّ الاتصال المعولم للناس- حيثما تواجدوا- فرصاً واسعة للوصول إلى المعلومات واستقبالها والتفاعل معها واستقبال أشكال الترفيه والأخبار والمعلومات من خلال ما تقدمه الفضائيات والانترنت .

ويعرّف د. إسماعيل صبري عبد الله (2004) العولمة التي أسماها بالكوكبة كما يلي: التداخل الواضح لأمور الاقتصاد والاجتماع والسياسة والثقافة والسلوك دون اعتبار يذكر بالحدود السياسية للدول ذات السيادة أو الانتماء إلى وطن محدد أو لدولة معينة ودون حاجة لإجراءات حكومية (مجلة منتدى الحوار /ع-2 أغسطس 2004 ص7)

ويرى ديفيد كروتو ووليام هوينس (2003) David Croteau & William Hoynes p338-239 أنه يمكننا أن نفهم العولمة من خلال إدراك مكونين أساسين لها:

- **المكون الأول :** يرتبط بتغير الدور المعروف للمسافة الجغرافية والمادية حيث يمكن نقل الاتصال الفوري والتفاعل عبر وسائل الاتصال الإلكترونية مخترقاً المسافات، وبهذا تنقل العولمة هذه الظاهرة إلى حدود كوكبنا ومن أمثلة ذلك: تسهل أنظمة الاتصال التدفق الفوري لرأس المال وانتشار التصاميم والإنتاج

وتسهيلات التسويق. وبذلك تقودنا العولمة إلى حقيقة توسيع تفاعلنا واعتماديتنا المتبادلة إلى حدود أبعد من المحلية والإقليمية والحدود القومية لتشمل كوكبنا الأرضي. ومن ثم تخترق العولمة جدران العزلة ولا تتركنا بعيدين عن مجالات تأثير أولئك الذين لا يمتون إلى مجتمعاتنا المحلية بصلة. إذ أصبحت العولمة تعني أننا لسنا محصورين في التعامل مع أولئك الذين يشبهوننا فحسب، إذ إن المسافة لم تعد حاجزاً يحول دون مثل هذا التفاعل وبذلك اختزلت العولمة -عن طريق وسائل الاتصال الإلكتروني- المسافة والزمن في التواصل بين البشر.

- **المكون الثاني :** يرتبط بعولمة مضمون الاتصال حيث تقوم الوسائل الإلكترونية بإتاحة المجال لنشر الأفكار والصور والصوت للثقافات المختلفة لتكون متوافرة لشبكات واسعة من البشر بعيداً عن مصدرها p. (p238-239)

وترى فريدة النقاش (2004): ...نظرية العولمة الثقافية ما تزال قيد التشكل وهي موضوع جدل واسع بين المفكرين والأدباء والمثقفين لأنها ما تزال نوعاً جديداً من الظواهر الاجتماعية التي تخص الثقافة ووسائل الاتصال والتعليم والنظريات الفكرية والسينما والمسرح والاستهلاك والحياة اليومية ونمط العيش، ويربط بين هذه الحقول جميعاً التوسع الهائل في الاتصال العالمي عبر الإنترنت، وانتشار الفضائيات .... وتقوم في هذا السياق عملية دائبة مزدوجة هي في حالة جدل مستمر بين أطرافها يتم فيها عولمة الفريد والخاص أي إدماجه في العالمي، وتفريد العالمي والعام وإدماجه في المحلي فيصبح كل منهما جزءاً عضوياً من الآخر.

وقد شهد الاتصال المعولم سعي مجموعة من الشركات الإعلامية الكبرى للسيطرة على الاتصال في العالم ، نجد انعكاساتها في السيطرة على مضامين وسائل الاتصال الوطنية بل وأنواع البرامج التي باتت نسخاً لبرامج الأجنبية التي تقدمها تلك الشركات ، سواء كان ذلك في برامج المسابقات أو برامج تلفزيون الواقع Reality TV أو نقل برامج الأحاديث الخاصة بالمجتمع الأمريكي مثل برنامج أوبرا وبرنامج د. فيل، بل وبعض المحطات التي تبث برامجها نقلاً كاملاً عن محطات أجنبية مثل (mbc4/mbc3) .

لقد باتت الأنشطة الإعلامية ذات طبيعة تنافسية على مستوى عالمي، وأصبحت المحطات الفضائية التليفزيونية مثالا على ذلك، وتقدم شبكات الإنترنت أيضا مثلاً على هذه العالمية، ولذا فإن الأخذ بعالمية التنافس الإعلامي ضرورة لازمة في حسابات أي مؤسسة إعلامية مما له تأثيره على نوعية الأداء وإبداعه وظروف حرياته. ويشكو العمل التلفزيوني من نقص واضح في الإمكانيات التي تتوفر لإنتاج برامج ثقافية راقية مثل البرامج التي تقدمها محطات مثل Animals , National &Discovery Channels Geography

3- ثالثا: قوة الفضائيات وحدود تأثيراتها في الهوية

وإذا كانت المبتكرات التكنولوجية قد مكنت شعوب العالم من التواصل عبر اختراق المسافات والحدود وباختزال الزمن فإن أهمية العولمة ترتبط بنقل مضمون الاتصال الذي يشكل تبادلاً لنماذج الثقافات من جميع أنحاء المعمورة. فمضمون وسائل الإعلام بوصفه منتجاً ثقافياً أصبح متاحاً لجميع البشر، وتشكل الموسيقى مثالاً واضحاً للتمازج الثقافي اليوم وكيف أصبحت الايقاعات والألحان والأدوات الموسيقية تتفاعل وتنتقل عناصرها إلى الموسيقات التي يسمعها الناس على هذا الكوكب، وأدّت إلى خلط موسيقي هجين من ثقافات مختلفة استطاعت معها موسيقى الروك اختراق الثقافات ودخلت موسيقى الراي إلى السوق العالمي، والموسيقى الإفريقية واللاتينية عبرت إلى ذائقة الناس حينما كانوا في القارات السبع.

للفضائيات -مثل وسائل الاتصال الأخرى- قوة ذات أبعاد اجتماعية وسياسية واقتصادية وثقافية تنقل إلينا المعلومات والآراء والأفكار والاتجاهات، والعادات والتقاليد، وتؤدي أدواراً مختلفة فهي ذات دور ترفيهي

وتثقيفي ولها دورها التعبوي في تشكيل الرأي العام، وتقوم بتعزيز القيم السائدة في المجتمع وقد تسهم أيضاً بهدم قيم وخلق قيم جديدة.

وفي ظل العولمة فإننا نلحظ أن المؤسسات الإعلامية التي كانت تقدم إعلاماً مرتبطاً بالأمة أو الدولة لم تعد كذلك، فلقد تسارع نمو المؤسسات الإعلامية التي تنطلق أنشطتها لتتجاوز آفاق الحدود القومية والدولية وخير أمثلة عليها شبكة CNN وشبكة BBC و MTV وقناة الجزيرة وقناة CNBC . وقد كان من نتائج مثل هذا التوسع في الاتصال المعولم، أن قدمت وسائل الإعلام الجماهيرية لملايين البشر على اختلاف أعراقهم ولغاتهم وثقافاتهم وأماكن تواجدهم فرصة للتفاعل لم تكن متاحة كما هي الآن ، باستقبال أشكال الترفيه والأخبار والمعلومات من خلال ما تقدمه الفضائيات والإنترنت .

التحديات التي تواجه العرب اليوم في الألفية الثالثة ليست سياسية أو اجتماعية أو سياسية أو ثقافية فحسب. بل هي مزيج منها جميعها في ظل متغيرات عالمية كبرى ويقود التسريع نحو العولمة الثقافية ، محاولة فرض نمطية الحياة الغربية المعاصرة وقيمها وثقافتها وفرض لغتها- اللغة الانجليزية كلغة عولمة - في المدارس والجامعات وفي وسائل الإعلام

هذا كله يقودنا إلى تحديات كبرى تواجه المواطن العربي الذي يستقبل الآن من غابة القنوات الفضائية العربية بثاً عبر الأقمار الصناعية عربسات ونايلسات ونورسات – ناهيك عن الأقمار الأوروبية والآسيوية - التي لاقبل له بمتابعتها . وتتوجه الفضائيات إلى الجمهور العربي بمختلف فئاته سواء عن طريق الأقمار الصناعية العربية مثل عربسات والنايل سات والهوت بيرد أوغيرها. ويستقبل المواطن العربي العادي عددا كبيرا من القنوات الفضائية العربية (1069 قناة)التي تبث عبر الأقمار الصناعية التي لا طاقة له بمتابعتها .

وحسب تقرير البث الفضائي العربي : (التقرير السنوي 2011) يبلغ عدد الهيئات العربية التي تبث قنوات فضائية أو تعيد بث قنوات فضائية على شبكاتها : 26 هيئة حكومية و582 هيئة خاصة تبث نحو 752 قناة عربية وهي قابلة للزيادة كل شهر . يمتلك القطاع الخاص 84.6٪ منها . ومن بين هذه القنوات هناك 41 قناة عامة فضائية حكومية ، بينما يوجد 90 قناة عامة للقطاع الخاص، وهناك 119 قناة مختصة بالموسيقى و 58 قناة مختصة سينما/ دراما/ مسلسلات و51 قناة مختصة بالرياضة . هذا ناهيك عن المحطات الأخرى المتخصصة بالخدمات المختلفة مثل: العقارات، والصحة، والبيئة، والزواج، والأبراج، والسحر والسياحة والغذاء وغيرها.[1] ولقد نقلت الفضائيات العربية إلى الساحة العربية أشكالا فنية عديدة من التلفزيونات الأجنبية، فقد تم استنساخ العديد من البرامج الأجنبية بقناع عربي، من خلال إنتاج برامج مسابقات وبرامج المواهب الفنية، وبرامج تلفزيون الواقع، مثل برامج من سيربح المليون، والحلقة الأضعف، وتحدي الخوف ،وسوبر ستار، وستار أكاديمي وغيرها، ولعل أفضل ما تم استنساخه البرامج الحوارية (مثل الاتجاه المعاكس)، لما وفرته من فرص حوار بين أطراف مختلفة الرأي لم يعهدها المشاهد العربي من قبل . وتعتمد برامج وجهات النظر الحوارية التي تقدم (الرأي والرأي الآخر) في كثير منها منطق الرقابة الذاتية، معتمدة على موازين القوى الداخلية والسياسية للمجتمع، بالإضافة إلى تدخل مباشر باختيار من يشارك مباشرة في الحوار، أو سيتدخل هاتفيا في الحوارات، وذلك بناء على ترتيب مسبق من معدي البرامج مع الذين يشاركون فيها.

---

[1] انظر وصف الوضع القائم للبث الفضائي العربي في موقع اتحاد الجامعات العربيةhttp://www.asbu.net/www/ar/home.asp

وإذا أضفنا إلى ذلك العديد من المحطات الأجنبية الناطقة بالعربية ، والمحطات الأخرى الموجهة إلى الفضاء العربي فإن المواطن العربي سيضيع في متاهة غابة الفضائيات المعولمة التي تشتمل على أنواع مختلفة من المحطات التي تقدم برامج مختلفة تتنوع كتنوع أشجار الغابة بعضها مثمر وبعضها غير مثمر بعضها جميل وبعضها غير جميل وبعضها أصيل وبعضها غير أصيل. والفضائيات المنوعة تستهدف تلك الاستحواذ على جمهور معين وبخصائص معينة وتعتمد في تمويلها إلى استغلال الناس وذلك بمخاطبة غرائزهم وحاجاتهم .

وقد شهد الاتصال المعولم سعي مجموعة من الشركات الإعلامية الكبرى للسيطرة على الاتصال في العالم)، فنجد انعكاسات الاتصال المعولم في السيطرة على مضامين الفضائيات العربية. ولقد نقلت الفضائيات العربية إلى الساحة العربية أشكالا فنية عديدة عن التلفزيونات الأجنبية، فتم استنساخ العديد من البرامج الأجنبية بقناع عربي مثل برنامج الحلقة الأضعف ، وتحدي الخوف ولحظة الخوف والرباح الأكبر وFear Factor ،ومن خلال إنتاج برامج **تلفزيون الواقع** وبرامج المسابقات مثل من سيربح المليون(المليونير) وبرامج المواهب الفنية، مثل برامج : سوبر ستار، وستار أكاديمي وغيرها، أو نقل برامج الأحاديث الخاصة بالمجتمع الأمريكي مثل برنامج أوبرا وبرنامج د. فيل وغيرهما، بل وبعض المحطات التي تبث برامجها نقلاً كاملاً عن محطات أجنبية مثل (mbc4/mbc3) . ولعل أفضل ما تم استنساخه البرامج الحوارية (مثل الاتجاه المعاكس)، وتعتمد برامج وجهات النظر الحوارية التي تقدم (الرأي والرأي الآخر) في كثير منها منطق الرقابة الذاتية، معتمدة على موازين القوى الداخلية والسياسية للمجتمع، بالإضافة إلى تدخل مباشر باختيار من يشارك مباشرة في الحوار، أو سيتدخل هاتفيا في الحوارات، وذلك بناء على ترتيب مسبق من معدي البرامج مع الذين يشاركون فيها.

ويقود عدد محدود من الفضائيات العربية الآن المسيرة الإعلامية العربية تجد صداها في التلفزيونات الحكومية . ويتمثل ذلك في تنميط أشكال معينة من الاتصال: ففي المجال الإخباري – السياسي، تقف الجزيرة والعربية نموذجا بارزا، وتقف المستقبل وLBC نموذجا للمحطات الشاملة المنوعة، وتقف محطة روتانا وميلودي مثالا للمحطات الموسيقية والغنائية . وهذه النماذج تترك بصماتها في التأثير في المحطات التلفزيونية الأرضية والفضائية على حد سواء.

وأصبح الأفراد يستعملون وسائل الإعلام لأغراض متنوعة ويحققون بها إشباع رغبات وحاجات مختلفة، فهم يحصلون منها على المعلومات ويقضون معها أوقات ممتعة تسرّي عن النفس الحزن وعناء العمل فيرتحلون إلى آفاق جديدة ويتعرفون على عادات وقيم وتقاليد جديدة.

وهكذا غدت وسائل الإعلام سلاحاً ذا حدين :

- **أولاً: هي قوة إيجابية داخل المجتمع تعمل على تماسكه وتدعيم بنائه وتزويد الأفراد بالمعرفة والأخبار، كما تعبر عن قضاياه وتكشف عن ألوان الفساد والمحاباة والانحراف، وتساهم في دفع عجلة التنمية فيه.**

- **ثانياً: وهي قوة سلبية إذا لم يحسن استخدامها. وذلك أنها قد تعمل على تخريب المجتمع، وتفتيته، وتحطيم معنوياته، وتشويه شخصيته الوطنية بغرس قيم غريبة فاسدة، وبتقديم صور من النماذج الغريبة للاحتذاء، ولهذا فان فهم وظائف وسائل الإعلام واستخداماتها يصبح ضرورة للتعامل مع هذه القوة، التي يمكن ان تكون قوة خير تعمل لصالح المجتمع، أو قوة شر تسهم في تعطيل قواه التنموية.**

ولعل من الأمور التي تطرح تحديات أمام المشاهد العربي طبيعة البرامج ونوعية موضوعاتها التي تعرضها فعلى سبيل المثال قامت الفضائيات العربية بطرح:

– أكثر من محطة لقضايا الشذوذ الجنسي بجرأة لم يعهدها المشاهد العربي .

– طرح طبيعة العلاقة بين الجنسين بصراحة متجاوزة لحدود العرف الاجتماعي والموروث الثقافي.

- طرح استقلالية الشباب عن الوالدين في عمر مبكر على الطريقة الغربية .
- طرح مشكلات عربية تثير نوعاً من الحساسيات بين الشعوب العربية تحت مظلة حرية الحوار .
- عرض نماذج لتعاطي المخدرات .
- الإعلانات التي تزيد من الرغبة في الاستهلاك واستغلال المرأة في الإعلانات .
- تسويق المرأة كسلعة مثيرة في الفيديو كليب .
- أنماط سلوك غير مقبولة لدى الثقافة العربية والإسلامية من أمثلتها ما يتم عرضه في تلفزيون الواقع .

دور الفضائيات العربية:

تؤدي الفضائيات مثل وسائل الاتصال الأخرى أدواراً مختلفة فهي ذات دور ترفيهي وتثقيفي ولها دورها الإخباري والتعبوي في تشكيل الرأي العام.
يمكن النظر إلى الإعلام الفضائي اليوم، وهو يسير باتجاهات أربعة:

- فهناك الاتجاه الذي يوفر المعلومات الجادة والرصينة،
- وهناك الاتجاه الذي يوفر الترفيه، ويعمد إلى ترويج التسلية،
- وهناك اتجاه يحاول الجمع بينهما .
- وهناك الاتجاه التجاري البحت الذي يستغل الغرائز والمشاعر الانسانية بدون وازع أخلاقي .

وسنتعرض لتأثير الفضائيات على الهوية القومية أربعة في أربع مجالات :

1. ترابط المجتمع ونقل تراثه
2. خلق مناخ قومي والإسهم في تعزيزه .
3. تعزيز الخصوصيات القطرية .
4. الانفتاح على العالمية .

3-2-1 ترابط المجتمع ونقل تراثه:

الاتصال هو السبيل الوحيد إلى ترابط المجتمع، فهو الذي يربط أفراد الأسرة بعضهم ببعض، وهو الذي يربط أفراد المجتمع بعضه ببعض ، ويوثق العلاقة بين الشعب وحكومته. ويقوم الاتصال من خلال نقل تراث الشعب — لغته وقيمه وعاداته وتقاليده —بأهم وظيفة له إذ تمكّن شعباً ما من أن يمتلك خصائصه المميزة، وحفظ تماسكه ووحدته. إن قنوات الاتصال ضرورية لاستمرارية ترابط المجتمع، والحفاظ على كيانه، ومعتقداته، وحماية فلسفته، وتوحيد أفراد المجتمع، لتحقيق آمالهم، وأهداف مجتمعاتهم. ومن ثم فإنه عن طريق الاتصال تتم التنشئة الاجتماعية السياسية والدينية. ومن هذا المنطلق يجوز لنا القول بان وسائل الاتصال في المجتمع كالجهاز العصبي في الجسم كلاهما يعمل على تماسك الأعضاء وتنسيق حركاتها.
وإذا كانت القنوات الفضائية عموما لها قوتها التأثيرية في شرائح مهمة من المجتمع مثل الأطفال والشباب ، فإن الفضائيات الترفيهية — وهي ذات هدف تجاري بحت - لا تراعي جوانب بناءهم الفكري والنفسي ، بمقدار ما تستهدف استقطابهم عن طريق الإثارة، إضافة إلى أنّ البرامج الثقافية الموجهة لهم لا تشغل حيزاً يُعتد به من خلال برامج تلك المحطات.ومن هنا تبرز لنا جدية المخاوف على الهوية في ظل العولمة الاتصالية .

مثل هذه المحطات تقدم برامج ومواد ذات مضامين مختلفة وتخدم أجندات مختلفة... ولكنها تؤثر في الشباب إذ إنها تفرض أنماطاً من السلوك القابل للاحتذاء،وتكرس أذواقاً جديدة من الفن،وتعرض وجهات نظر وقيم متناقضة من محطات دينية وإخبارية إلى محطات رقص وعُري وجنس وبذاءة ومحطات تسويق ،وتسهم في التأثير على الرأي العام لدى الشباب وخصوصاً في الدور التخديري الذي تلعبه فيما يتعلق بالقضايا الوطنية والقومية والسياسية عموما.

وبهذا ينأى دورها عن كونها حاملة لقيم المجتمع وحامية لها مما يقود إلى تفسخ المجتمع بوجود فئة ممستلبة من أبناء المجتمع .

3-2-2 خلق المناخ القومي والإسهام في تعزيزه :

ولا شك أن للفضائيات الأخبارية مثل الجزيرة والعربية والنيل للأخبار وغيرها دورها الفاعل في تشخيص حرية الرأي والتعبير عنه وزيادة الوعي في القضايا العامة- وخصوصاً العربية- ومن ثم لها دورها في وضع الأجندة للجمهور وتشكيل الرأي العام.

إن المرء الذي عاش مشاعر الإحساس القومي وشاهد تفاعل الشارع العربي مع قضاياه القومية في القرن الماضي يعرف كيف لعبت وسائل الإعلام –وخصوصا الإذاعة – دورها في تعزيز المشاعر القومية ، ولا يزال أبناء ذلك الجيل يتذكرون قوة إذاعة صوت العرب في التأثير في الشارع العربي .

ويمكن للمرء أن يلحظ كذلك كيف تطور الموقف العربي من رفض كامل لوجود اسرائيل وتسميتها بدلاً من ذلك بالكيان الإسرائيلي أو الصهيوني، إلا تقبلها كأمر واقع ، وأصبح الفدائي يسمى بالناشط والاستشهادي بالانتحاري .

ويتذكر العرب كيف استطاعت صور استشهاد محمد الدرة التي تناقلتها الفضائيات العربية والعالمية أن توحد جماهير العرب اسنادا وتعاطفا لانتفاضة الأقصى عام 2000

3-2-3 تعزيز الخصوصيات القطرية .

تتسابق الحكومات العربية والمستثمرون العرب في انشاء الفضائيات. ويعمد بعضها على خلق هوية خاصة مرتبطة بالطائفة أو القبيلة أو القطر ، وليس في مجال اهتمامها بناء الوعي القومي او تغذية الهوية القومية .

ولذا لايمكننا أن نتجاهل الدور السلبي للمحطات الفضائية .فالمحطات الفضائية الترفيهية التجارية الموسيقية والرياضية وقنوات الأفلام وغيرها ، ذات دور فعال في استلاب الشباب وانغماسهم في تسلية خالية من المضمون، تؤثر سلبياً على استخدام فئة الشباب – خصوصاً استهلاكهم للوقت– الذي يمكن أن يستثمر في أنشطة أكثر فائدة مثل ممارسة الرياضة والقراءة وغير ذلك .

ويكتب حسن الحارثي بعنوان شعبوية الفضاء (2007) عن الدور السلبي للمحطات الفضائية في تعزيز تعزيز ﱠثقافة القبيلةﱠ على حساب ﱠالمواطنةﱠ، وﱠتأجيج العصبيةﱠ، وﱠالردة الثقافية :

ﱠ مدهش فعلا ما تطالعنا به القنوات الفضائية المتخصصة. مدهش الى حد الضحك الذي يشبه في أكثر حالاته البكاء. شريط رسائل الـﱠأس أم أسﱠ القابع أسفل الشاشة، يضعك في قلب الفكرة والمناسبة. تقرأ من خلاله ثقافة مجتمع، بدلاً من سنوات من البحث والتقصي للدنو منها. ....ويغلب على الرسائل المعروضة في هذه القنوات، الإفراط في مديح القبائل وشيوخها وأبنائها بالأسماء. القبيلة تحضر في شكل لافت في المادة الإعلامية المقدمة في هذه القنوات، حتى أنك تستشعر إطلاق قناة مخصصة لقبيلة بعينها، في الآتي من الأيام. ويبدو من خلال سياسة هذه القنوات أن لا مكان للمشاهدة والتعرف على الموروث، ما لم يكن لك انتماء قبلي، يكونﱠثيمةﱠ الدخول في معترك المشاهدة.

تعزيز ﱠثقافة القبيلةﱠ على حساب ﱠالمواطنةﱠ، وﱠتأجيج العصبيةﱠ، وﱠالردة الثقافيةﱠ كلها اتمهمات تحوم حول هذه القنوات. غير أن المستثمرين وحتى المتابعين، يؤكدون أنها حضرت في الوقت المناسب، لتحل بديلاً عن قنوات العري والإسفاف والابتذال، التي حاصرت عيون المشاهد لسنوات..ربما يكون لديهم وجهة

نظر تستحق الاحترام،ولكن السؤال هنا، هل نحتاج إلى كل هذا "الردح البدوي"، ليعرف العالم أن موروثنا الشعبي ملهم "تجارياً" حد الثراء؟ (حسن الحارثي- الحياة اللندنية شعبوية الفضاء جريدة الغد نشر: 15/11/ 2007)

3-2-4 الانفتاح على العالمية:

ما تقدمه الفضائيات العربية والعالمية من برامج وأخبار وأفلام ومسلسلات ومعلومات واستعراض لتجارب الشعوب الأخرى وثقافاتها وتاريخها سيقود الثقافة العربية إلى انفتاح على الثقافات الانسانية الأخرى وتتجلى مظاهره في اتجاهين :

أ- الاتجاه الايجابي: وهو تغيرأو نمو إيجابي في الهوية القومية بالتفاعل مع الثقافات العالمية .

وسوف توفر شبكات الإنترنت والمحطات الفضائية الدولية مثل الأمريكية CNN، والبريطانية BBC، والفرنسية TV5، وغيرها وكذلك الصحافة الراقية الغربية التي يتم تسويقها عالميا مثل News Week، Time ودير شبيجل، ولوموند والفيغارو وغيرها بطبعاتها الورقية أو مواقعها الإلكترونية، سوف توفر جميعها قاعدة تفاعل نخبوي دولي يؤثر عملياً في خلق نخبة عالمية قادرة على التفاعل، وخصوصاً فيما يتعلق بالمشكلات الدولية والقضايا الاقتصادية العالمية، ويمكن ان يكون لهذه النخبة – بوصفها قادة رأي في مجتمعاتها- دور كبير في التأثير على مجتمعاتها.

وهنا يمكن القول إن الحديث عن رأي عام دولي في القضايا الدولية ذات الطبيعة غير الجدلية والإنسانية مثل قضايا البيئة، والحريات والديمقراطية، سيكون ممكنا تشكيله مستقبلا، ما دام موضوعها لا يتعارض مع الهموم أو المصالح القومية، ولا يؤثر في الخصوصية الثقافية في المجتمع. وفي إطار تشبيك العالم عبر الفضائيات وشبكة الإنترنت في عالم القرية العالمية فإن الفرص أمام النخب العالمية للاتصال والتفاعل الإنساني سوف تزداد، ولكن ذلك سيؤدي إلى مزيد من الحوارات والاعتمادية المتبادلة في الحصول على المعلومات وتوفيرها للنخب السياسية والثقافية والعلمية والتكنوقراط. وسيقود ذلك إلى ثقافة أكثر انفتاحا ، ويتيح للهوية الثقافية / القومية تفاعلا خصبا ويعزز حضورها العالمي .

ب- الاتجاه السلبي: وهو تغيير في الثقافة وذوبان في الثقافة الغربية المسيطرة التي تقود إلى خلق نوع النمط الثقافي السائد نتيجة الميل في المجتمعات إلى التجانس والتوحد والتماهي مع الثقافة المسيطرة مما يفقد الشعوب خصوصيات هوياتها الثقافية .

4 –: دور الفضائيات العربية وعشرة قضايا تمس الهوية

تثير ما تقدمه الفضائيات من رسائل جملة من التحديات التي لها انعكاساتها على الهوية بطريق مباشر أو غير مباشر ، وهنا سنناقش عشرقضايا ذات صلة بالهوية تحتاج إلى دراسة أعمق لدور الفضائيات فيها وتحليل أشمل لظواهرها ،(صالح خليل أبوأصبع-2005 / ص.ص246- 256) وتستدعي منا أن نقف وقفة فاحصة معها وهي تتمثل فيما يلي:

4.1- أولاً: انفتاح آفاق جديدة لعوالم الفضائيات أمام المشاهد تسهم في الهوية الثقافية المتغيرة

ندرك أن الفضائيات مثلها مثل وسائل الإعلام الأخرى؛ تقدم المعلومة، كما تقدم الترفيه، وتفسح المجال للحوار حول بعض القضايا وتؤدي دوراً مهماً في نقل التراث وتعزيزه، وتعمل على تشكيل الرأي العام ، وندرك كذلك

ان التلفزيونات الفضائية تخاطب جمهوراً واسعاً متنوعاً من حيث المستوى التعليمي والثقافي والاجتماعي والاقتصادي والجنس والاهتمامات. ولكن هذا لا يعني ان هذه الوعود التي تحملها الفضائيات لا تطوي بين جنباتها بعض المحاذير وتهديد للهوية.
وندرك أننا في عالم لا يمكن فيه أن نغلق نوافذ التواصل ، وكما تحمل الفضائيات معها سلبياتها فإنها تحمل إيجابياتها، إذ يمكن النظر إلى أن كثيرا من البرامج الأجنبية تفتح أمام المشاهد العربي آفاقا وعوالم جديدة وتتيح فرصا عديدة أمامه للاطلاع على حضارات الأمم الأخرى وتفتح النوافذ على مصراعيها أمام البشر ليطلعوا على تجارب الآخرين من شعوب هذه المعمورة ، والمعرفة بعوالم جديدة كل الجدة بالنسبة للمشاهد العربي فتوسع مداركه وآفاقه في اطلاعه عبر البرامج والأفلام الوثائقية على حضارات وتاريخ الشعوب الأخرى والإنجازات الحضارية والتكنولوجية المعاصرة.

وإذا كنا ندرك بأن ساعات البث الطويلة لدى التلفزيونات الأرضية والفضائية، لايمكن تغطيتها بانتاج محلي أو عربي، فقد بات تغطية ساعات البث الطويلة بتلك البرامج المستوردة أمراً حتمياً، وهي ذات إمكانيات فنية عالية وأسعارها منافسة وذات قدرة فائقة تنافس البرامج المحلية، وغالبا ما تقدم بأسعار رمزية إلى السوق العربية لأن الهدف الثقافي كامن وراء توصيلها بهذه الأسعار ، مما جعل البعض يعتبر أن الفضائيات تحمل معها مظاهر الغزو الثقافي الأجنبي، ومما يجعل فكرة الغزو موضع تفحص من قبل البعض، إذ إن المحطات الفضائية العربية والتلفزيونات بشكل عام تبث نسبة كبيرة من برامجها مسلسلات وأفلام وبرامج، وأخبار ذات مصادر غربية وخصوصا أميركية..

4.2 - ثانياً: فرضية الامبريالية الثقافية وتأثير الفضائيات في الثقافات القومية:

لاغرو إذن ان نتحدث عن تهديدات أساسية للثقافات المحلية والعربية. إذ يستقبل الجمهور العربي نسبة عالية جدا من المعلومات و البرامج والأفلام الأجنبية الي تحمل معها قيماً غربية، وبرامجها الدرامية مشحونة بالجريمة والعنف والجنس والسلوك غير المقبول اجتماعياً لدى العرب، و تسهم في زيادة التوقعات وما يتلوها من احباطات لدى المشاهد. ونحن في عالم تتداخل فيه المصالح المتبادلة ويكون التفاعل المتبادل بين حضارات الشعوب أمر حتمي، ومن هنا فإن إدراكنا لوجود بعض السلبيات في التلفزيون واستقبال الفضائيات الوافدة لن يعني ذلك تحطيم خصوصية الثقافة القومية، لأن لكل أمة آلياتها الفاعلة للدفاع عن ذاتيتها الثقافية، وأي تأثير وتأثر هما نتيجة حتمية لما يمكن أن نتوقعه كحصيلة لتطور المجتمعات وتفاعلها.

بينما يرى دينيس Dennis (2006) بأن العولمة تفيد بشكل كبير الناس ووسائل الإعلام وحرية التعبير معتمدةً على مقولة أنتوني سميث Anthony Smith الذي تنبأ بأنه في عصر الاتصال الجديد سيصبح لا معنى للحدود القومية حيث أنه بوصول وسائل الإعلام إلى الناس تم قهر الزمان والمكان.
والتقنية الجديدة لها عواقبها الهائلة على الأفراد والمؤسسات ،ولم تعد الحكومات قادرة على السيطرة على المضمون وسائل الاتصال العالمي ، وأصبح دخولها سهلاً إلى السوق العالمي ، ولم يعد بإمكان الحكومات كما يرى Walter Winston السيطرة على المضمون الذي يصل بلدانها ، ولا أن توقف الحوار العالمي الحتمي الذي تحققه وسائل الاتصال الجديدة . ويرى Dennis أن قدرة وسائل الإعلام على وصولها كونياً أصبحت تفيد الناس بإعطائهم منفذاً كبيراً للمعلومات والترفيه . (pp225-226)
وقد رأى نقاد العولمة أن الشركات المعولمة تسيطر على وسائل الإعلام في العالم ولكنها تستعبد البشر من خلال برامج ذات نوعية منخفضة ومعلومات رخيصة، وغذاء ترفيهي معلب. ولذا يرجع الإحساس الطاغي لدى شعوب العالم الثالث بأن ثقافتهم مهددة في ظل سطوة ثورة الاتصال والمعلومات إلى عدة أسباب:
أ.) التقدم التكنولوجي لدى الدول الغنية الغربية / دول الشمال وتفوق مواردها وإنتاجها للمعلومات ولما تعرضه وسائلها الاعلامية المرئية والمسوعة والمقروءة .

ب.) تعاني شعوب العالم الثالث من الجهل الذي ينعكس في نسب الأمية العالية، ومن ثم فقدرتها على انتاج واستهلاك المعلومات والمعرفة محدودة.
جـ.) تعاني هذه الشعوب من فقر وإمكانيات اقتصادية متواضعة ومن ثم فإنها لا تمتلك التكنولوجيا الاتصالية المناسبة.
د.) تعاني هذه الشعوب من تدفق الاتصال باتجاه واحد من دول الشمال إلى الجنوب، ومن الدول الغنية إلى الدول الفقيرة مما لا يعطي هذه الدول قدرة على صد فيض المعلومات التي تصلها عبر أشكال الاتصال المختلفة ولا توفر فرص التفاعل المتبادل المتكافئ بين شعوب العالم.
هـ .) تعاني هذه الشعوب من السيطرة الحكومية على الاتصال بطريق مباشر أو غير مباشر كما تعاني من فقدان اليمقراطية والمعاناة في الحصول على حقها في التعبير والوصول إلى المعلومات وخصوصا ما يتعلق بالجانب السياسي
و.) تعزز الذاكرة الجمعية لدى شعوب العالم الثالث للتجربة الاستعمارية التي عاشتها مشاعر الخوف وتعزز فرضية استهدافها والرغبة في السيطرة عليها اقتصاديا وثقافيا.
ولذا فإن ما تعانيه دول العالم الثالث عموماً والوطن العربي خصوصاً هي معضلة تاريخية، مرتبطة دوماً بحدود إمكانيات من يملك ومن لا يملك، ومن لديه القوة ومن لا يمتلكها ،وتصبح سطوة ثقافة الغازي وقوتها لها تأثيرها على المغزو ، لتؤكد ما ذكره ابن خلدون في مقدمته حول تشبه المغلوب بالغالب.
ولكن هذا الأمر لا يعني أن تمرير أجندات الثقافة الغازية أمر سهل. فنحن نتحدث عن هويات ثقافية للشعوب تمتد جذورها آلاف السنين تلك التي نحتت هوية شعوبها وصقلتها. ومن هنا فإننا نتحدث دائماً عن تهديدات للهوية الثقافية العربية ولكننا لا نتحدث عن محو لهذه الهوية، فالهوية العربية لها آلياتها (ميكانزماتها) التي بها تدافع عن نفسها.

لقد طرح مارشال مكلوهان Marshall Mcluhan مقولته حول القرية العالمية The Global Village في كتابه The Gutenberg Galaxy حيث يقول: (... ولكن من المؤكد ان الاكتشافات الكهرومغناطيسية قد ساهمت في خلق المجال المتزامن في مناحي الحياة الإنسانية كافة، بشكل جعل المجتمع البشري يعيش في جو يمكن تسميته بالقرية العالمية، فنحن نعيش في مجال ضيق محدود يتناغم مع دقات الطبول القبلية).

لقد حقق التقدم التكنولوجي اليوم فرصة لربط العالم عبر الأقمار الصناعية من خلال البث التلفزيوني الفضائي، والاتصالات الهاتفية والإنترنت .
وصار بإمكان صياد في شواطئ الامارات أو جنوب اليمن، مع مزارع في سهول الرباط مع مثقف في الإسكندرية ان يشاهدوا برنامجا واحداً تبثه محطة عربية أو أوروبية أو آسيوية.
وهنا تبدو - لكل معنيّ بالثقافة الوطنية/القومية - وجاهة التساؤل حول الخطر الجارف مما يسميه البعض بالاستعمار الثقافي أو الإمبريالية الثقافية أو الاستعمار الإلكتروني، ولا شك ان المخاوف في مثل هذا الحال مبررة، وخصوصاً إذا علمنا ان ما تعرضه التلفزيونات العربية بل والأجنبية كذلك يكاد يطغى عليه الانتاج الغربي وتحديداً الأمريكي. بالإضافة إلى هيمنة الشبكات الأمريكية الكبرى مثل: ABC وNBC وCBS و CNNوFOX، وهيمنة إنتاج هوليود السينمائي والتلفزيوني على السوق الإعلامي العالمي وهي هيمنة لا تحتاج إلى إيضاح.
إن المصطلح الذي أطلقه مكلوهان بخصوص القرية العالمية صحيح إلى حد ما من حيث القدرة الهائلة والإمكانات المتاحة نحو تدفق الاتصال الدولي وتوافره، وهذا يعني كما رأى كثير من المنظرين الإعلاميين، مزيداً من الانفتاح العالمي والتفاعل بين الثقافات الإنسانية. ورغم التنوع ووفرة وسائل الاتصال فقد أصبح توفر القنوات المحلية والقومية -التي تتنافس فيما بينها، وتنافس القنوات الأجنبية- يحول دون تفاعل الشعوب بالمستوى المأمول خاصة أن الإعلام يقدم صورا مثالية أو محسنة للواقع وليست واقعية أو حقيقية.

فعلى سبيل المثال، فقد بات بمقدور المشاهد العربي، ان يختار بين المئات من القنوات الفضائية عربية والأجنبية التي تتنافس في ما بينها، لاجتذاب المشاهد العربي.

وإذا كان بإمكان الجمهور العربي أن يختار من نحو (1069) قناة فضائية عربية ومئات القنوات الأجنبية، بأقل تكلفة مادية ممكنة، فإن هذا الجمهور - بسبب اللغة والثقافة المشتركة - ميال إلى متابعة المحطات الفضائية العربية، ولذا فإن الخيارات المطروحة عربيا أمامه تتيح له مجالات الاختيار ترفيهيا وثقافيا وأيديولوجيا من قنواته الفضائية العربية العديدة، وما نفترضه هنا أن القرية العالمية الصغيرة، سوف تعزز ما نسميه في القرن الحادي والعشرين بالقبائل في القرية العالمية الصغيرة الموصولة، وهذا يعني أن وسائل الاتصال وخصوصا المحطات الفضائية، سوف تؤدي إلى تعزيز الهويات القومية والخصوصية الثقافية والثقافات الشعبية.

إذن فمثل هذا الدور الذي تلعبه وسائل الاتصال في إطار القرية العالمية، سيميل إلى تشظية المجتمعات، التي تتنوع فيها الثقافات والأعراق، بحيث يزداد التوجه نحو القوميات وتعزيز ثقافاتها وهوياتها القومية أي ان القرية العالمية ستكون قرية قبائل متنوعة.

ولعل ما نتوقعه بالنسبة للأمة العربية، وبالنسبة للقوميات الأخرى التي تتاح لها فرص اتصال مناسبة، ان تسير في تجاه تعزيز هوياتها القومية وترسيخها وزيادة التفاعل بين شعوب القومية الواحدة كالأمة العربية. إن ما تقدمه الآن الفضائيات العربية، وعلى الرغم من تحفظنا على مستوى ما يقدمه بعضها، من حيث الأسلوب والمضامين، إلا أنها تصنع مناخاً مناسباً للحوار والتفاعل العربي، ومجالا للنقاش حول قضاياه من الرباط إلى مسقط ويسهم فيها إلى الجمهور ويبدي رأيه فيها. أعتقد أن هذا يشكل تياراً يشق طريقه بين الناس بصمت، ويعزز وجود (قبيلتنا العربية) في إطار القرية العالمية الصغيرة بقبائلها (قومياتها) العديدة.(أبوأصبع 1997)

هذا الرأي الذي تبنيناه منذ عشرة سنوات حول تشظية المجتمعات نتيجة عولمة الاتصال وما اسميناه بالقبائل القومية في القرية الكونية نجد صداه بعد ذلك لدى باحثين هما(1998)Jon B. Alterman

إذ يكتب جون ب. ألترمان (2003) حول عودة "العروبة" بقوله:

" لعل من أبرز أثار وسائل الإعلام العربية الجديدة على المدى الطويل عودة الإحساس بفكرة "العروبة" أو القومية العربية في المنطقة بعد عقود من تقهقرها أو حتى سقوطها. لكن "العروبة" أو القومية الجديدة يتبناها ويقودها العامة ليس الحكومات كما كان في نشأتها الأولى، ثم أنها تختلف في صبغتها الجديدة عن تلك المتقدمة. "القومية الجديدة" تبدو إسلامية النزعة مقابل تلك النزعة العلمانية التي تأسست عليها القومية القديمة، ثم أن الجديدة انبثقت من إقليم الخليج الفارسي مقابل تلك التي جاءت من المشرق العربي في نشأتها الأولى. وكما هو حال القومية القديمة تملك القومية الجديدة جذوراً وأصولاً تتمثل في اللغة والتاريخ، لكن تتميز الجديدة بقدرتها على خلق مجتمع يتصل أعضاءه فيما بينهم بشكل مباشر دون وسطاء، وتلك ميزة وفرتها الثورة التكنولوجية. إن التبادل الهائل للمعلومات في المنطقة العربية والمصاحب دائماً لقوة التطورات العابرة للحدود في المنطقة لم يعد متوقعاً فقط لكنه يقترب من التحقق. " (ص.ص. 175 – ص. 176)

ونقل لنا شاكر عبد الحميد في كتاب ثقافة الصورة (2005) رأي ريتشارد بليك الذي يتفق مع وجهة نظرنا :

"أن القرية العالمية التي زعم مكلوهان وجودها في الستينيات لم يعد لها وجود حقيقي منذ التسعينيات، فالتطور التكنولوجي الذي استند إليه مكلوهان عند وصفه القرية العالمية في الستينيات استمر في مزيد من

التطور بحيث أدى إلى تحطيم هذه القرية العالمية وتحويلها إلى شظايا ... فالعالم الآن أقرب –في رأيه- إلى مجموعة من البنايات الضخمة التي تضم عشرات الشقق السكنية، التي يقيم فيها أناس كثيرون، لكن كلا منهم يعيش في عزلة ولا يدري شيئاً عن جيرانه الذين يقيمون معه في البنايات نفسها. هكذا فإنه مع تعدد القنوات وتعدد الخدمات وإمكان الاختيار الفردي من بدائل عديدة أصبح لكل فرد وسيلته الخاصة ومن ثم زادت الفروق والاختلافات. ص.(425)

5.3 - ثالثاً: الفضائيات والتأثير في اللغة:

تطرح العولمة إمكانية خلق نمط عالمي موحد ولذا يصبح الحديث عن تعزيز الهوية الثقافية العربية في ظل العولمة أمراً ضرورياً. فالهوية الثقافية قوة فاعلة وديناميكية، تقود إلى تماسك الأمة والحفاظ على كيانها، ودفع عجلة تقدمها،والصمود أمام أية قوة أجنبية تحاول السيطرة عليها مادياً أو فكريا، وفي ظل الصراع الثقافي الدائر الآن، فإن هوية الأمة هي القادرة على التصدي للتيارات التي تسعى إلى تذويب شخصيتها وذلك من خلال تعزيز الانتماء للأمة العربية وبلورة فكر عربي أصيل متفتح على الحضارات المعاصرة وقابل للتفاعل مع الثقافات الأخرى في إطار توازن يحافظ على التراث ويجدده ويدعم عناصر الإبداع والتطوير والتقدم.
اللغة العربية الفصحى هي أداة التوصيل التي يتم استخدامها في وسائل الإعلام.وتشكل أهم العناصر القدرة على صيانة الشخصية القومية للأمة العربية. وهي المقوم الجامع لها والحاضنة لثقافتها مما يستلزم عدم تعليم اللغات الأجنبية على حسابها، ويستدعي كذلك تقليص استخدام اللهجات المحلية وهيمنتها على بعض البرامج والمحطات التلفزيونية، وذلك لتعميم استخدام اللغة العربية في وسائل الإعلام والاتصال والمعلومات والاعتناء بها وتطويرها، ذلك أن الفضائيات تؤدي الآن دوراً مهماً في التأثير على اللغة ونموها وطريقة استعمالنا لها. إذ تزودنا وسائل الإعلام بمصطلحات جديدة، ويدخل إلى قاموس حياتنا مفردات عديدة بعضها يفد إلينا من لغات أجنبية ، كما تأتينا كذلك من خلال استخدام القنوات الفضائية للهجات المحلية.
ولا يغيب عن بالنا الدور الإيجابي الذي تؤديه الفضائيات اليوم في التأثير على اللغة المحكية اليومية، هذا التأثير الذي بات يقرّب بين اللهجات العربية ويجعل الإنسان العادي قادراً على فهم أخيه العربي مهما نأت المسافات، وصار هذا يساعد في تكوين اللغة الوسطى التي أصبحت اليوم لغة الإعلام.
نحن ندرك تماماً بأن تاريخ اللغة العربية هو تاريخ يقوم على الانفتاح والتفاعل المبني على العطاء المتبادل. ويقدم القرآن الكريم خير مثال على ذلك ، فالكلمات الأعجمية التي وردت في القرآن الكريم التي ليست أصولها غير عربية كثيرة، ومع ازدهار الترجمة في العصرين الأموي والعباسي ومع اختلاط العرب بالشعوب المختلفة التي دخلت الإسلام لتشكل في مجموعها أمة واحدة، دخلت مفردات كثيرة الى اللغة العربية(⋆)[1]
وأخالني لا أجافي الحقيقة إذا قلت أن العطاء المتبادل بين اللغة العربية واللغات الأخرى / الإسبانية / الفرنسية / الإنجليزية / الفارسية / التركية إلخ هو تفاعل باتجاهين فالمفردات العربية تسللت إلى تلك اللغات كما أن اللغة العربية استفادت من تلك اللغات بإثراء معجمها.وعليه فإننا لا ننكر استخدام اللغة الإنجليزية في البرامج والإعلانات، ولكننا نطالب باحترام لغتنا وأن تأخذ دورها اللائق وسيلة للتواصل مع أبنائها.

إن الحفاظ على اللغة العربية لا يعني عدم نموها، ولكنه يعني حمايتها من تدهور مستواها وخصوصاً في الأداء الإعلامي، الذي بات تأثيره طاغياً على لغة الإنسان، وصار ضرورياً العمل على حماية اللغة العربية لضمان

---

[1] (⋆)نجد التفاعل المدهش للغة العربية مع غيرها من اللغات الأجنبية ويزخر معجمها اللغوي بمفردات أعجمية / أجنبية دخلت إلى قاموس اللغة العربية، والذي يقرأ ترجمات كتاب الشعر لأرسطو يمكنه أن يكتشف عدم التحرز لدى العرب القدامى من استخدام المفردات الأجنبية التي لا مقابل لها في العربية، وتعريبها لتكون جزءاً من المعجم اللغوي العربي.

مستوى أدائها، وخصوصاً في الأداء المحكي في الإذاعة والتلفزيون. ويمكننا أن نلاحظ أن بعض الفضائيات وخصوصاً اللبنانية تعتمد اللهجة المحلية في الأداء وفي أسماء برامجها (وقف تألك – يا ليل يا عين – عالبال يا شباب) وفي بعض نشرات أخبارها (فضائية الآن / فضائية 0TV).

ويزداد الخطر على اللغة في عصر العولمة الذي يجعل الإنجليزية هي اللغة العالمية وتتسلل مفرداتها إلى اللغات الإنسانية وثقافاتها وليس غريباً أن تصدر فرنسا قراراً يطالب الإذاعة والتلفزيون بان تكون 60٪ من برامجها باللغة الفرنسية وذلك إدراكاً منها لأخطار العولمة الثقافية. ناهيك عن الإعلانات باللغة الإنجليزية التي أصبحت تذيعها الفضائيات ، مع أن جمهورها المستهدف هم من المواطنين الذين يعرفون اللغة العربية حتى وإن كانوا يتقنون الانجليزية .

قد يقول قائل وما الضير في ذلك ؟ ولماذا لا نستخدم اللغة الإنجليزية أو نتحرج في استخدامها ونحن نعيش في عصر العولمة ؟ نحن لا ننفي أهمية استخدام اللغة الانجليزية التي أصبحت اللغة العالمية الأولى في العالم ، ولكننا نؤكد ألا يكون استخدامها على حساب اللغة العربية أو بنفي اللغة العربية وتجاهلها تماما.

إن التجاذب بين استخدام اللغة العربية - لغة الثقافة والهوية القومية- وبين استخدام اللغة الانجليزية - لغة العولمة – لن يقود إلى فرض الانجليزية كلغة عالمية على الانسان العربي ، خصوصا لما تحمله اللغة العربية من رموز مقدسة باعتبارها لغة القرآن الكريم .ولكون تراثنا على امتداد التاريخ تراث لسانه عربي مبين ، وكون اللغة الانجليزية تحمل معها خبرات الغزو والمستعمر والاحتلال لسنوات طويلة .

وخلاصة القول كما يرى جون جوزيف(2007) ، توجد قوتان تعملان على منع حدوث عملية التجانس اللغوي: فهناك إملاءات الهوية اللغوية لدى الفرد، التي تتطلب تغييراً وتفضل القدرة على الفهم، وإملاءات الهوية اللغوية القومية/الإثنية/الدينية، حيث الحاجة إلى تأسيس «جماعات متخيلة» والحفاظ عليها، وإلى التمثل الذاتي للمجموعة التي تقوم على اختلاف مؤسس في تاريخ حقيقي أو مفترض تفرضه الحاجة إلى الأبستاند (أي التباعد اللغوي)... أي اختلاف بنيوي ذو نظام يعيق فهما بينياً. وإن ما يشير إليه بينيكوك (2001،1998) وكانغاراجاه Canagarajah (1999) وغيرهما بوصفه «مقاومة» ضد لغة استعمارية لهو دليل على هذه الحاجة الملحة للتنوع اللغوي. ص.(257)

5.4 - رابعاً: الفضائيات وثقافة النخبة والثقافة الشعبية والجماهيرية :

تؤدي الفضائيات دوراً في التأثير على الثقافة السائدة في المجتمع وتشكيلها وخلق أنماط جديدة منها.

ويفرق الباحثون في مجال الثقافة بين ثلاثة أنواع من الثقافة: الثقافة الراقية High Culture والثقافة الشعبية Popular Culture والثقافة الجماهيرية Mass Culture.

والثقافة الراقية هي ثقافة النخبة Elite Culture التي سجلت في الكتب الدراسية والأدبية والفنية، وفي الأعمال الفنية الراقية والتي أنتجت للنخبة المتعلمة.

أما الثقافة الشعبية / الفولكلورية فهي تتسم بالتلقائية التي يصنعها الشعب وتنمو نمواً من أسفل إذ تصنعها الجماهير لتعبر بها عن نفسها من خلال مواهب طبيعية لدى الفنان الشعبي.

أما الثقافة الجماهيرية فهي التي تستمد مضمونها من الثقافة الراقية ومن الثقافة الشعبية، وهي منتج من منتجات وسائل الاتصال الجماهيري الراديو والأفلام وكتب التسلية والقصص التلفزيونية والسينما، وهي معدة للاستهلاك الجماهيري. فالثقافة الجماهيرية هي الرسائل الاتصالية التي تبثها وسائل الإعلام الجماهيري غير موجهة إلى طبقة محددة ولا إلى مستوى ثقافي أو تعليمي محدد.

يعتمد مضمون الثقافة الجماهيرية على الأغنية والتمثيلية والمسلسلات والفيلم وبرامج المسابقات والرياضة، انه مضمون ترفيهي مسيطر يخضع لقانون السوق التجاري. ويستدعي تبسيطاً وتسطيحاً للثقافة ويهدف إلى اقتناص أكبر عدد ممكن من الجمهور عن طريق هذا المضمون الترفيهي. وتتسم الرسائل الاتصالية الجماهيرية بالتماثل والسطحية وتعمل على إرضاء أذواق الجماهير وتعمل على توحيدها، وهي ثقافة مُصطنعة مفروضة على الجماهير من أعلى من قبل وسائل الاتصال الجماهيري .

إن العلاقة بين التلفزيون والثقافة الجماهيرية علاقة تفاعلية، إذ يقوم التلفزيون بضخ مضامينها كمنتجات موجهة إلى الاستهلاك الجماهيري. وباتت هذه الثقافة الجماهيرية تشكل قيماً تفرض نفسها على جمهور المتلقين، وتشكل قيما أخرى تؤثر على المتصلين، لقد أصبحت المسلسلات تكرس شخصية الجاهل الذي يمتلك الثروة كشخص مقبول للزواج من طبيبة أو مهندسة. لقد أصبحت الرياضة –على سبيل المثال- لها شعبيتها، وهذه الشعبية أصلا يتم تغذيتها من خلال وسائل الإعلام التي توصلها للجماهير، وهكذا نجد ان الفضائيات تغطي أي حدث رياضي بتفاصيله بينما لا تلقى الأنشطة الثقافية الاهتمام أو التغطيات المناسبة.

وهكذا تقوم وسائل الإعلام بترتيب الأولويات وبناء المسرح وتحديد الممثلين عليه وتطالب الجمهور بالمشاهدة، بأسلوب يمتاز بالمحاصرة والتكرار،مما يجعل الجمهور يقبل على هذه البضاعة الجماهيرية التي تعرض أمامه ويعتاد عليها وأحياناً بدون وجود اختيارات كبيرة حتى وان تعددت الوسائل الإعلامية، أو اختلفت فان مضامينها، فإنها تكاد تكون متشابهة، فهي ترفيه ومزيد من الترفيه.

يناقش آرثر أسا بيرجر Arthur Asa Berger (2007) في كتابه وسائل الإعلام والمتجمع: وجهة نظر نقدية فرضية الثقافة الجماهيرية والمجتمع الجماهيري ويضع الفرضية في موضع تساؤل هل فرضية الثقافة الجماهيرية هي أسطورة أم حقيقة ؟ وذلك من خلال استعراض أفكار وفرضيات أمثال Gunther Andres و T.W Adorno الذين قدموا فرضياتهم في الخمسينيات على اعتبار أن وسائل الإعلام والثقافة الشعبية ستقود المجتمع إلى الثقافة الجماهيرية حيث يعيش الأفراد في المجتمع الجماهيري بشكل معزول وفرديّ ويكونون حساسين جداً لرسائل وسائل الإعلام. وبناء على هذه الرؤية فإن وسائل الإعلام تحدد وعي الأفراد.

سوف تقود القنوات الفضائية وشبكة الإنترنت وشبكات الاتصال الدولية الأخرى في القرن الحادي والعشرين إلى تعزيزامتيازات الثقافة الأرستقراطية لمن يملك، مقابل ثقافة المحرومين أي وجود ثقافتين:ثقافة النخبة والثقافة الشعبية أو الجماهيرية، وهذا مناقض ما اقترحه هربرت ماركوز الذي يرى: (أن المجتمع المعاصر يميل إلى إلغاء امتيازات الثقافة الإقطاعية والأرستقراطية وإلى إلغاء مضمونها في آن واحد. لقد كانت الامتيازات الثقافية تعبر عن كون الحرية مجحفة، تعبر عن التناقض بين الأيديولوجية والواقع، كما تكشف عن أن هناك هوة بين الإنتاج الفكري والإنتاج المادي، ولكنها كانت تقيم أيضاً ميداناً مغلقاً مسّورا يمكن فيه للحقائق –التابو- أن تعيش وتحافظ على كمالها. أما اليوم فقد تلاشى هذا الانفصال وتلاشى معه التجاوز والوضع في قفص الاتهم، وصحيح أن النص واللهجة ما يزالان موجودين، ولكن المسافة الفاصلة التي كانت تجعل منها ريحا آتية من الكواكب الأخرى سوف تختفي).

5.5 - خامساً: الفضائيات والسلوك والعادات والقيم الطارئة :

يدرك المرء أن وسائل الإعلام عموما لها دورها في التنشئة الاجتماعية وتأثيراتها على الأفراد والجماعات والمجتمعات في مجالات القيم والعادات والسلوك. وإذا كنا نعرف بأن الفرد هو نتاج تنشئته الاجتماعية، إذن فوسائل الإعلام لها تأثيرها الفاعل في شخصية الفرد وبنائه النفسي والاجتماعي. ومن ثم فإن ما تعرضه الفضائيات من برامج تستهدف الأطفال كما تستهدف الكبار. وتحمل في طياتها كميات من العنف والجريمة والقيم الغريبة عن قيم وسلوك وعادات المجتمعات العربية .

إن ما تقدمه الفضائيات من برامج ومواد ذات مضامين مختلفة وتخدم أجندات مختلفة تحمل معها قيما وعادات وأنماط السلوك تترك آثارها على الفرد والمجتمع على المدى البعيد تستهدف الأطفال والشباب كما تستهدف الكبار،من عدة زوايا من بينها :

1. أنها تعرض أنماطاً من السلوك (الإيجابي والسلبي)القابل للاحتذاء.

2. وتخلق لدى الجمهور أذواقاً جديدة في التعامل مع الفن- خصوصا في مجال الغناء والموسقى – متأثرين بما يتم عرضه وتكراره في الفضائيات.

3. وتعرض وجهات نظر وقيم متناقضة من محطات دينية وإخبارية إلى محطات رقص وعُري وجنس وبذاءة.

4. وتسهم في التأثير على الرأي العام في القضايا الوطنية والقومية وخصوصاً فئة الشباب.

5. وتحمل في طياتها القيم الغريبة عن مجتمعاتنا التي -تعزز في أحيان كثيرة روح الفردية والاستلاب .
مثل هذه التأثيرات ستغير نسيج المجتمعات العربية ببطء ولكنها تأثيرات تراكمية ستقود مستقبلاً إلى تغيرات نوعية في قيم المجتمعات العربية وسلوكها وعاداتها. ونحن ندرك أن أي هوية ثقافية قابلية للتغيير على امتداد الزمن.

وشاهد الجمهور العربي رزان المغربي مقدمة برامج موسيقية في قناة MBC وهي ترتدي قميصاً زهري اللون مستلقية على سرير والأزهار من حولها، وتقدم برنامج POPS & TOPS في يوم 2000/4/16، وتقدم برنامجها بغنج ودلال، وهي تقدم أغانيها إلى الشباب، والكثير ممن يسمعون الأغاني لا يدركون معانيها. كيف يمكن أن تنظر إلى مثل هذا المشهد من خلال ثقافتنا العربية ؟

وكانت آخر الصرعات في الفضائيات العربية تقديم برامج التلفزيون الواقعي الذي يسلط الكاميرات على مجموعة من الشباب ذكورا وإناثاً يعيشون معا تحت سقف واحد،وهي برامج تجارية لاقيمة لها مثل برنامج على الهوا سوا، و برنامج (الأخ الكبير/ الرئيس) Big Brother الرئيس (الأخ الكبير) وستار أكاديمي،ونمط الحياة الاجتماعي في هذه البرامج لا يمت بصلة إلى قيم مجتمعاتنا. ولعل هذا السبب هوالذي حال دون استمرار برنامج (الأخ الكبير/ الرئيس) الذي بدأت القناة الثانية /م.بي. سي MBC بثه من البحرين في شهر شباط 2004 حيث جوبه بمعارضة ومظاهرة أمام البيت الذي يقيمون فيه واضطرت القناة إلى ايقافه في أقل من أسبوعين.

5.6 سادساً : تدفق المعلومات والأفكار وحدود الحرية والحوار:

إذا كانت وسائل الإعلام ذات مهمات أساسية تتلخص في إنتاج ونقل ونشر الأفكار والمعلومات، فإن السيطرة على الفضائيات، تقترن بالسيطرة على تدفق المعلومات وتداولها ونشر الأفكار والحوار حولها وتقييد الحريات . و لكي تقوم بذلك فإنها تتخفّى في أحيان كثيرة تحت مظلة الخصوصية الثقافية، وحماية الثقافة الوطنية والقيم السائدة والتراث، وهذه المبالغة أدت وتؤدي إلى خلق نمط من أنماط الرسائل الإعلامية التي تنظر إلى العالم بعين واحدة هي عين الرقيب أو عين المغربل Gate Keeper، وتحاول ان تفصّل مقاييس معينة لما ينشر أو لا ينشر ولما يذاع أو لا يذاع.

وتؤدي الفضائيات أدوارا متشابهة وان كانت متفاوتة في ذلك. وبمراجعة لما تقدمه من برامج فإن أي مراقب محايد سيلاحظ حجم الترفيه فيما تبثه وسيلاحظ كذلك حجم ما يقدم من برامج غربية تؤدي إلى السلبية والانعزال، وتؤدي إلى تجذير النمط الاستهلاكي عند الناس، وإلى غرس أنماط غريبة عن المجتمعات العربية. وهذه النماذج التي تشكل مثلاً أعلى ونماذج للتفوق الأسطوري للغرب تؤدي إلى خلق ثقافة الهروب والعزلة والاستلاب.

وفضلا عن السيطرة الرسمية على الفضائيات، فهناك نوع آخر من السيطرة الاقتصادية فالفضائيات العربية مثل: MBC،ART وإمبراطورية الأمير وليد بن طلال الإعلامية(روتانا وLBC) وغيرها ، تفرض شروطها على الإنتاج الإعلامي وما يحمله من مضامين وأشكال وبالتالي تفرض شروطها على المبدع والجمهور في ان واحد.

ويفرض الرقيب قائمة من الممنوعات على الانتاج التلفزيوني العربي، جعلت الكاتب والمنتج والمخرج يُعدّ عمله وعينه تنظر الفضائيات الخليجية وجيبه تنتظر السوق الخليجي، لذا فإنه سيلتزم بالشروط التي يفرضها الرقيب الخليجي، وهذا يؤدي إلى انتاج الأعمال الدرامية التلفزيونية العربية التي صممت لملاءمة شروط ذلك الرقيب.

وتقدم بعض الفضائيات برامج حوارية يظن البعض أنها تفتح أبواب الحوار بحرية على مصراعيها، ولكن ذلك كله مقيد بشروط ومصلحة المحطة الفضائية ورؤية راعيها وتوجهاته. وهكذا فان للحرية حدودها الموضوعة سلفاً من قبل مالك القناة الفضائية. فالفضائيات تفتح المجال لنقد القضايا العربية التي لا تختص بمجتمعاتها وإذا تعرضت لنقد في فضائية أخرى فإنها ستكون عرضة للعقاب وما حصل مع قناة الجزيرة في أكثر من بلد عربي خير مثال على ذلك.

وتقدم البرامج الحوارية مثل الاتجاه المعاكس لفيصل القاسم ، والنقدية مثل رئيس التحرير لحمدي قنديل، مدخلا جديدا للحراك الفكري والثقافي العربي، وتعزيز الجرأة في طرح القضايا القومية. إلا ان حدود الحوار وأسلوب إدارته تجعل من بعض البرامج غير قادرة على تغطية موضوع الحوار بطريقة أشبه بحوار الطرشان مما يجعلها لا تستوفي شروط الحوار الصحي فيفقد بذلك أهميته.

سابعاً : الفضائيات العربية وتحريك الرأي العام العربي

عصفت أحداث سبتمبر 2001 في واشنطن ونيويورك بالهيبة الأميركية، ولكنها أيضاً عصفت بالعرب والمسلمين في الوقت ذاته ، إذ وضعت هذه الأحداث العرب والمسلمين على حد سيف عالمي اسمه مقاومة الإرهاب، وباتت وسائل الإعلام الغربية تعزف عزفا جماعيا على هذا الوتر ،الذي قدم العربي والمسلم في صورة الإرهابي المتوحش الهمجي المهدد للسلام العالمي. وفي هذه الأثناء فقدت الانتفاضة بريقها والدعم العالمي لها ، بل واستشرس شارون وحكومته وخليفته في قمع الانتفاضة اغتيالاً للقيادات، وتجريفاً للأراضي ،وهدماً للمنازل ،واعتقالا للالاف من الشباب والنساء والاطفال ،وإقامة السور العازل ، بدعوى مكافحة الإرهاب. والعالم يسكت على ما تقترفه اسرائيل من جرائم ، ووقفت الدول الغربية موقفا مساندا للغزو الاسرائيلى للبنان في صيف 2006 .

و قامت الفضائيات العربية - وخصوصاً قنوات الجزيرة والعربية وأبو ظبي - خلال حرب العراق وغزو إسرائيل للبنان ومحاكمة صدام بدور مهم في نقل ما يجري.

وما زالت هذه المحطات تقوم بدورٍ في تغطية الانتفاضة وأعمال المقاومة والوضع العراقي ، وأصبحت هذه المحطات ذات قدرة على استقطاب الجمهور العربي من المحيط الى الخليج وفي المهجر، وتحققت قدرتها على التأثير وتحريك الرأي العام العربي الذي كان يشكل دوما هاجسا يؤرق الادارة الأميركية لموقفه منها . مما جعل الولايات المتحدة توجه نقداً لهذه المحطات وتتهمها بالتحيز. وخصوصاً أنه لأول مرة تصبح هناك وسائل اتصال عربية ذات قدرة لفرض تقاريرها وصورها على وكالات الأنباء وشبكات التلفزة العالمية.

ولا شك أن مقدرة الفضائيات العربية على توحيد الرأي العام العربي أوخلق رأي عام عربي جديد أمران يسهمان في تعزيز الهوية القومية وتوثيق روابطها .

ثامناً : الفضائيات والتذوق الفني في مجال الموسيقى والأغاني :

استطاعت الإذاعة - في الماضي— أن تقوم بدور مهم في زيادة وعي الجمهور الفني، وخلق قاعدة جماهيرية واسعة من المحيط إلى الخليج تستمع إلى أم كلثوم وعبد الوهاب وفيروز وعبد الحليم حافظ وفريد الأطرش ووردة وغيرهم. ومع زيادة شعبية هؤلاء وتكرار أغنياتهم أصبحت الأغنية العربية أكثر الرسائل العربية

شعبية ووصولاً إلى الجماهير العربية، واستطاعت الأغنية أن تسهم في صياغة الوجدان العربي المشترك، وتؤثر في لغة الخطاب اليومي للإنسان العربي وباتت مفردات الأغنيات تتردد على أفواه الناس وتستخدم في حديثهم اليومي.

أما اليوم فان الأغاني- المعروفة بالشبابية - صارت فارغة من المضمون تلك التي تذيعها الإذاعات والفضائيات العربية وتنتشرعبر الأفلام السينمائية وأشرطة الكاسيت والأقراص المدمجة وال MP3 .

وهذا النوع من الأغاني تجد طريقها من خلال الفيديو كليب التي أصبحت تسهم في إفساد الذوق من خلال كلماتها الهابطة،وفقدانها للشعرية التي كانت تمتاز بها الأغنية العربية،حيث بات يغلب على كلماتها النزعة الفردية والغرق في أغاني الحب المهزوم. وباتت تعتمد على الإثارة الجسدية والرقص الخليع المرافق للأغنية مهما كان مضمونها، حتى الأغنية الباكية على هجر الحبيب نجد أن الأداء الراقص والابتهاج يرافقها .

وأصبح الفيديو كليب الذي يفتقد في كثير منه إلى اللياقة والتهذيب المعهود في المجتمع ،عبارة عن تجارة بجسد المرأة العارية التي نشاهدها تتمايل لتهز الجسد ومعها تهتز القيم . ناهيك عن البذاءة التي نشاهدها في رسائل sms، التي نجدها مدونة على الشاشات، التي لا تكتفي بنزع الخصوصية لعلاقات الناس بل تتعداه إلى الإساءة إلى أذواق الناس ومشاعرهم وانتماءاتهم.

وعندما تسهم الفضائيات في ترويج هذا النمط السطحي فإنها تسقط في شرك إفساد الذوق الفني والاستهلاكية، إذ لا تبذل جهدها بمحاولة الارتفاع بالذوق العام، والارتقاء بالذائقة الشعبية، التي يمكن توجيهها والتخطيط لها عبر وسائل الإعلام المختلفة.

وترى فريدة النقاش (33 -ص- 2004) أن تسلل الفن الهابط لمغنيين من الفن الشعبي هو من ظواهر ما بعد الحداثة وتقول :"وتطرفت بعض اتجاهات ما بعد الحداثة قائلة بنهاية الفن وتلاشي الحدود بينه وبين الواقع فكل شيء في الحياة هو قطعة فنية. وسوف نلاحظ نمواً لمثل هذا التوجه إلى الثقافة الشعبية في حالة الإقبال الهائل على نوعية الغناء التي يقدمها في بلادنا كل من "أحمد عدوية" "وشعبان عبد الرحيم" و"حسن الأسمر" والتعاطي الثقافي معها بجدية في محاولة لاستخلاص المعنى من هذه الموجه بخصائصها كما فعل المخرج "داود عبد السيد" حين اختار عبد الرحيم واحداً من أبطال فيلمه موطن ومخبر وحرامي، وكما تقول لنا أرقام توزيع أشرطة الكاسيت التي ينتجها" (ص 33) ومن يستمع إلى شعبان عبد الرحيم مغنياً ومتحدثاً سوف يتساءل عن أي ذوق تفرضه وسائل الإعلام على الناس الآن.

عاشراً: الفضائيات والترفيه:

لا شك أن هدف الربح، سيظل عنصراً أساسياً بالنسبة للفضائيات الخاصة ، لأنه يدعم حياتها، ويعطيها حافز الاستمرار والتقدم. ولهذا نتوقع أن تزداد رغبة الفضائيات الخاصة وقدرتها على توفير التسلية المنزلية للأطفال واليافعين والراشدين في آن واحد.

ويجب النظر بجدية إلى تأثير هذه النوعية من البرامج الترفيهية، على حياة الأفراد واستغلالهم للوقت، وتأثيرها في الأنشطة الأخرى وفي الحياة الاجتماعية بشكل عام وتأثير القيم الكامنة فيها وأنماط السلوك.

وتسعى استوديوهات الإنتاج السينمائي والتليفزيوني والإذاعي، إلى زيادة الإنتاج بالجملة وبأرخص التكاليف ، بمضامين نمطية تكاد تكون متكررة، وتخفي عجزها بأشكال جذابة، فمضامين المسلسلات تكاد تتكرر حكاياتها، وتثير انتباه المتلقي من خلال فنون إخراجية وتكنولوجيا عالية الكفاءة، قادرة على جذب الجمهور. أما مادة الإنتاج، فيجب أن تكون مقبولة من الجميع، ولا تثير الجدل إذ إنها تبحث عن سوق تختلف فيه الرؤى والاهتمامات والمصالح والأيدولوجية والقيود لفضائيات تبلغ المئات .

ويسعى الإعلام الفضائي كما نلاحظ إلى استثارة استجابات متشابهة عند أكبر قدر ممكن من الجمهور، متجاهلاً خصائصهم الفردية ورغائبهم وتفضيلاتهم الشخصية وقيمهم وهوياتهم الثقافية . ومن أجل الحصول على مثل هذا الجمهور، يحرص الإعلام الفضائي على تقديم الترفيه لجمهوره، ولا يتيح التركيز على الترفيه في المحطات الفضائية تحقيق الدور الذي يتوقعه التنمويون والمصلحون والقادة من وسائل الإعلام في

دعم وتعزيز الهوية القومية ، ذلك أن مالكي وسائل الإعلام الفضائي ينظرون إلى جمهورهم بوصفهم زبائن مربحين. ولتحقيق ذلك فإن سعيهم الدائب نحو السيطرة على هذا الجمهور يعتمد على استحواذهم من خلال الترفيه والمزيد من الترفيه، ولا يقابله تحمل مسئولية واعية حقيقية نحومصلحة المجتمع أو بما يعزز هويته القومية .

ولا نغالي إذا قلنا بان أهم المشكلات التي تواجه الثقافة الجماهيرية الآن هو سيطرة الترفيه على مضمون برامج التلفزيونات، بالإضافة إلى ان المواد الثقافية التي تقدمها سطحية للغاية.هذا الترفيه، كما أشار تقرير اليونسكو الذي أشرف على إعداده شون ماكبرايد ورفاقه (1981) (. . . مبتذل ونمطي بدرجة تجعله يحد من الخيال بدلا من ان يثيره. وتحمل تأثيرات المصالح التجارية والإعلانية وكذلك ما يقره البيروقراطيون من كل نوع من التزام ثقافي عقيم، مخاطر تسطيح وإفقار وتجويف الحياة الثقافية، وليست هذه هي أوجه التناقض، ففي بعض الأحيان أدت الفرص الجديدة المتاحة إلى إثارة الإبداع الخلاق لدى الأفراد، وأدت في أحيان أخرى إلى تشجيع التقليد والسلبية لدى الجمهور. وقد تأكدت في بعض الأحيان الذاتية الثقافية للأقليات العرقية وغيرها من الأقليات باستغلال السبل الجديدة للتعبير، وان كانت المؤثرات الخارجية قد طغت عليها في أكثر الأحيان. إن المسؤولية الملقاة على عاتق وسائل الإعلام الجماهيرية مسؤولية هائلة –سواء أكان ذلك خيراً أم شراً- ذلك أنها لا تقوم بمجرد نقل الثقافة ونشرها بل بانتقاء محتواها أو ابتداعه). (356 - 366)

المراجع وقراءات مختارة :

1. إسماعيل صبري عبد الله (2004) (القاهرة :مجلة منتدى الحوار /ع-2 أغسطس 2004 ص7)
2. ألكس ميكشيللي (1993): **الهوية** ترجمة علي واصف. دمشق دار الوسيم
3. تركي الحمد(1999) ، **الثقافة العربية في ظل العولمة**. بيروت : دار الساقي ص: 19ا ص: 256)
4. جون جوزيف(2007) اللغة والهوية: قومية – إثنية – دينية ترجمة د. عبد النور خراقي(الكويت سلسلة عالم المعرفة 342/أغسطس 2007)
5. حسن الحارثي (2007)- الحياة اللندنية شعبوية الفضاء جريدة الغد نشر: 11/15/ 2007)
6. دون ب. ألترمان (2003)**إعلام جديد، سياسة جديدة؟ من القنوات الفضائية إلى الإنترنت في العالم العربي** ترجمة د. عبد الله الكندي(غزة – فلسطين دار الكتاب الجامعي2003)
7. رزان إبراهيم :**خطاب النهضة والتقدم في الرواية العربية المعاصرة**(215)
8. شاكر عبد الحميد–2005 ثقافة الصورة(الكويت سلسلة عالم المعرفة 311يناير 2005)
9. **شون ماكبرايد ورفاقه (1981)**: أصوات متعددة وعالم واحد **(الجزائر : اليونسكو والشركة الوطنية للتوزيع (356 - 366)**
10. **صالح خليل أبوأصبع (1999-ب)**: تحديات الإعلام العربي **(عمان: دار الشروق ص-ص .88-93)**
11. صالح خليل أبوأصبع (أ-1997)مؤتمر الاتصال والدبلوماسية :آفاق جديدة في عصر المعلوماتية ، المشاركة بورقة ■ **تحديات الاتصال في القادم: الحالة العربية** ■، المعهد الدبلوماسي الأردني قسم الصحافة والإعلام/جامعة اليرموك و الرابطة العربية لأساتذة الاتصال ، عمان 6 -1997/9/8.
12. **صالح خليل أبوأصبع(1999-أ)**: الاتصال الجماهيري **(عمان: دار الشروق ص-ص .232-234)**
13. صالح خليل أبوأصبع(2005) **استراتيجيات الاتصال وسياساته وتأثيراته** (عمان – دار مجدلاوي للنشر والتوزيع)
14. عبد العزيز الدوري(2000): الهوية الثقافية العربية والتحديات التي تجابهها . في كتاب : **النهضة العربية الثانية تحديات وآفاق**. تحرير غسان عبد الخالق عمان مؤسسة عبد الحميد شومان 2000 – ص 113)
15. **عبدالله عبدالدايم 1983) ■في سبيل ثقافة عربية ذاتية: الثقافة العربية والتراث■ (بيروت: دار الآداب 1983)**
16. علي الخليلي (1997) **النص الموارب في الخطاب الثقافي السياسي**. الخليل : دار المستقبل

17. فريدة النقاش (القاهرة :مجلة منتدى الحوار /ع-2 أغسطس 2004 ص)

18. **المؤتمر الثالث للأدباء العرب** توصيات المؤتمر الثالث للأدباء العرب(1957) . القاهرة من 9-15 ديسمبر (كانون الأول) عام 1957)

19. **مصطفى المصمودي (1982): النظام الإعلامي الجديد (الكويت :المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب) ص-ص . 17-19**

20. **مصطفى حجازي وآخرون(1990)** ثقافة الطفل العربي بين التغريب والأصالة **(الرباط: المجلس القومي للثقافة العربية، 1990) ص 17.**

21. **المنظمة العربية للتنمية والثقافة والعلوم:** الإعلام العربي حاضراً ومستقبلاً **(تونس الالكسيو) ص.ص. 99-111**

22. نادية رفعت (القاهرة :**مجلة منتدى الحوار** /ع-2 أغسطس 2004 ص.ص. 35-39)

23. نادية محمود مصطفى (2004) (القاهرة :**مجلة منتدى الحوار** /ع-2 أغسطس 2004 ص21)

24. ناصيف نصار (2000) النهضة العربية الثانية وتحدي الحرية في كتاب : **النهضة العربية الثانية تحديات وآفاق** تحرير غسان عبد الخالق عمان مؤسسة عبد الحميد شومان

25. **نيصبات وابردين وبارتشيا(1991):**الاتجاهات الكبرى عام2000 **. ترجمة:د.العجيلي السيري (مالطة مركزدراسات العالم الاسلامي)**

26. هربرت ماركوز (1998): **الإنسان ذو البعد الواحد** .ترجمة جورج طرابيشي (بيروت : دار الآداب) ص.ص100-101 .

27. هيرسكوفتز وياسكوم (1966)مشكلة الاستقرار والتغيير في الثقافة الافريقية في كتاب **الثقافة الافريقية: دراسات عناصر الاستمرار والتغيير** وليم باسكوم وملفيل سكوفتز (محرران)، ترجمة عبدالملك الناشف (بيرت – المكتبة العصرية 1966) ص 22.

28. .David Croteau & William Hoynes p338-239 (2003) **Media Society** 3rd edition Publications Sage . □

29. Denis McQuail(1995):" Mass Communication and the Public Interest: Towards Social Theory for Media Structure and Performance." In **Communication Theory Today:** Edited by David Crowley and David Mitchell (Cambridge :Polity Press)

30. Everette E. Dennis & John C. Merrill (2006) **Media Debates. Great Issues for the Digital Age.** Canada: Thomson Wadsworth(pp.225-226)

31. Hiebert، Uugurait & Bohn . (1978) **Mass Media II** (New York & London: Longman P. 351

32. **Jon B. Alterman(1998):** New Media New Politics?From satellite Television to the Internet in the Arab World . **(Washington D.C.: The Washington Institute For Near East Policy).**

33. **Marshall Mcluhan (1989):** The Gutenberg Galaxy**. (New York: The New American Library).**

34. McQuail، D. (1994) *Mass Communication Theory: An Introduction* (3rd Edition) London: Sage

35. **Media**, **Information & Communication** . (California: Sage Publication).

36. **Patrice Flichy(1995)** Dynamics Of Modern Communication: The Shaping and Impact of New Communication Technologies**, Translated by Liz Libbrecht (London. Thousand Oaks. New Delhi :SAGE Publications)**

37. Philo، Greg (1990)، *Seeing and Believing: The Influence of Television*، Routledge، London.

38. **Stephen Lax (1997)** Beyond the Horizon Communications Technologies: Past, Present and Future**.(London : University of London)**



صالح خليل أبوأصبع

فاكس 4799048 (962-6) Faxص . ب (1) جامعة فيلادلفيا -19392 الأردن
sabuosba@ gmail.com

- دكتوراة في الاتصال الجماهيري –جامعة هوارد /واشنطن
- دكتوراة في النقد الأدبي والأدب المقارن – جامعة القاهرة



المؤلفات

أولا : في الاتصال

1. الإعلام والتنمية: نموذج مقترح للاتصال التنموي/ دبي – مؤسسة البيان للصحافة والطباعة والنشر 1985م.
2. قضايا إعلامية: ط2 عمان، دار مجدلاوي 2005م.
3. دراسات في الإعلام والتنمية العربية تحرير وتقديم دبي – مؤسسة البيان للصحافة والطباعة والنشر 1989م.
4. الاتصال والإعلام في المجتمعات المعاصرة ط6 عمان، دار البركة 2010.
5. مناهج البحث الإعلامي، تأليف ويمير ودومينك (ترجمة) ط2 عمان، دار آرام للدراسات والنشر 1998م.
6. إدارة المؤسسات الإعلامية في الوطن العربي، ط3 عمان، دار مجدلاوي 2010م.
7. العلاقات العامة والاتصال الإنساني، ط3 مزيدة، عمان، دار الشروق 2009م.
8. الاتصال الجماهيري2010،ط3 عمان، دار البركة 2010م.
9. تحديات الإعلام: المصداقية الحرية والهيمنة الثقافية، عمان، دار الشروق 1999م.
10. نصوص تراثية في ضوء علم الاتصال، ط2 عمان، دار البركة 2008م للنشر والتوزيع.
11. فنون الكتابة الإعلامية: فن المقالة بالاشتراك مع د. محمد عبيد الله، عمان، دار مجدلاوي 2001م.
12. استراتيجيات الاتصال وسياساته وتأثيراته، ط 2عمان، دار مجدلاوي2010م.
13. في الثقافة الإعلامية، عمان، الدائرة الثقافية/ أمانة عمان الكبرى 2008م.

14. الاتصال والتنمية المستدامة في الوطن العربي ﷺ تحرير وتقديم ومشاركة بمجموعة دراسات ﷺ جامعة فيلادلفيا – عمان 2009م.

15. الدعاية والرأي العام: مفاهيم وتطبيقات، ، عمان، دار البركة 2012م.

16. Afro-Arab Centricity: A Mode For Development Communication (Canada, Ontario: Jerusalem International Publishing house, 1982). المركزية الأفرو عروبية : نموذج للاتصال التنموي

ثانيا : في الأدب

أ – في النقد الأدبي :

1. فلسطين في الرواية العربية (بيروت : مركز الأبحاث 1975).
2. قراءات في الأدب (طرابلس : الشركة العامة للنشر والتوزيع 1978).
3. الحركة الشعرية في فلسطين المحتلة (الطبعة الثانية عمان -منشورات جامعة فيلادلفيا 2010)
4. الرواية الفلسطينية والمنفى : الجزيرة العربية مكانا :(الشارقة : اتحاد كتاب الإمارات 2001)
5. فلسطين بين تحدي الوجود وثقافة التحدي: قراءات في أدب المقاومة وثقافتها (دار البركة – وزارة الثقافة 2010)
6. مرآة الزمن : قراءات في أربعة أجناس أدبية(عمان -منشورات جامعة فيلادلفيا -دار البركة 2012)

ج- قصص قصيرة :

1. عراة على ضفة النهر (القاهرة : مطبعة المعرفة 1972).
2. محاكمة مديد القامة (بيروت : دار القدس 1975).
3. أميرة الماء (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر 1978).
4. وجوه تعرف الحب (قبرص : دار الملتقى 1992)
5. قصص بلون الحب : المجموعات القصصية (2001).
6. دعوة عشاء (تحت الطبع)

ثالثا- كتب عامة :

1. الحق والبندقية (طرابلس : الشركة العامة للتوزيع والنشر 1980).
2. في الفكر والحضارة ﷺ تحرير وتقديم ﷺ (الطبعة الثالثة ، عمان: دار البركة 2009)